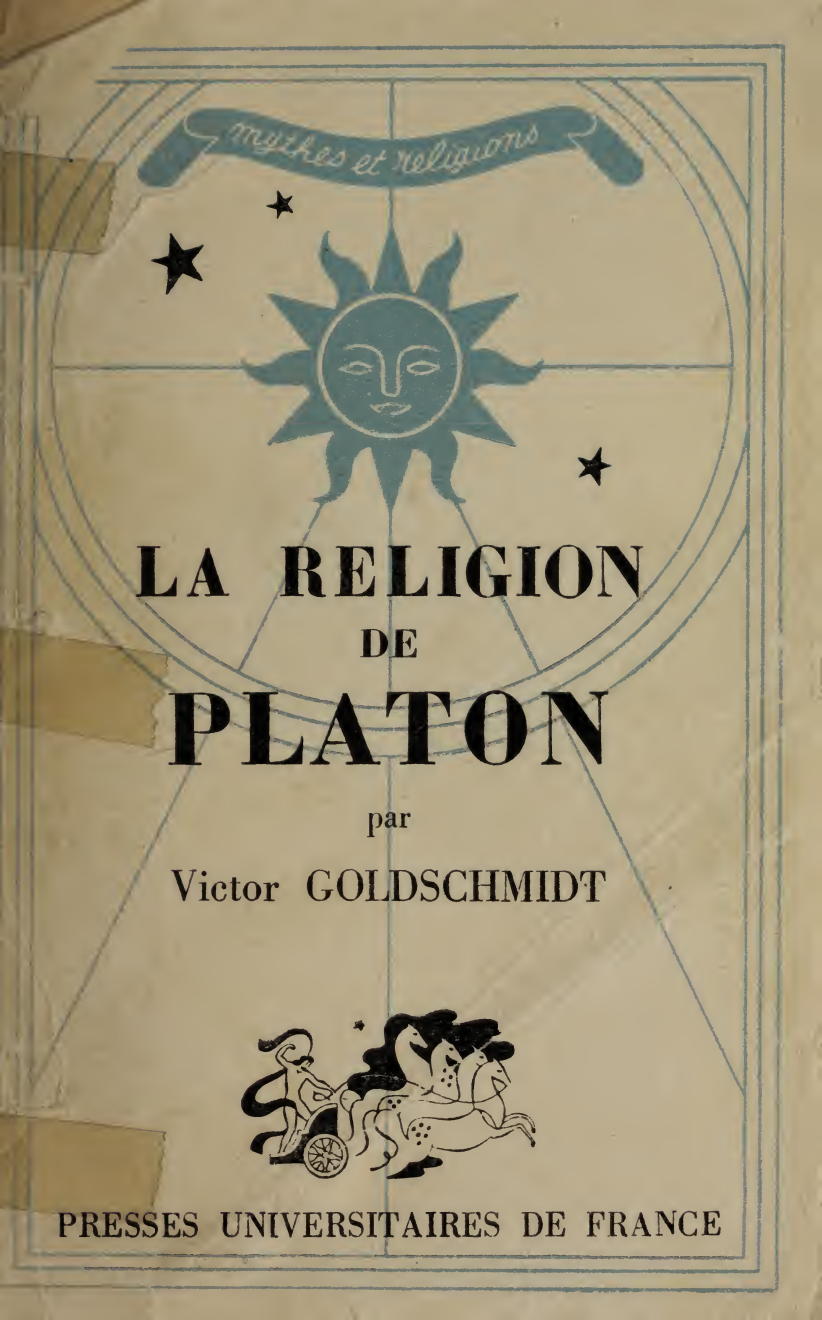
mythes et religions
LA RELIGION
DE
PLATON
par
Victor GOLDSCHMIDT
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

# LA RELIGION DE PLATON

## DU MÊME AUTEUR

*Essai sur le « Cratyle », contribution à l'histoire de la pensée de Platon* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes). Paris, Champion, 1940. Epuisé.

*Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1947. Prix Paul-Pelliot. Ouvrage couronné par l'Association des Etudes grecques.

*Le Paradigme dans la dialectique platonicienne.* Paris, Presses Universitaires de France, 1947. Ouvrage couronné par l'Association des Etudes grecques.

MYTHES ET RELIGIONS
Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

# LA RELIGION DE PLATON

par

Victor GOLDSCHMIDT

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1949

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 2e trimestre 1949

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
COPYRIGHT
by *Presses Universitaires de France*, 1949

B398
.R4G6

301453

# PRÉFACE

Traiter un si grand sujet dans un si petit livre est une double gageure. Car cette disproportion même constitue une puissante condition d'échec, mais, d'autre part, rien ne dit qu'on eût mieux réussi dans un espace plus largement mesuré. Il ne faut donc pas compter sur ces pages surnuméraires de la préface pour combler fissures et lacunes, dans le vain espoir de prévenir ainsi des critiques que, sur bien des points, l'auteur est le premier à s'adresser. Au moins sera-t-il permis d'orienter ces critiques, en indiquant comment on a conçu le sujet et de quelle manière on a essayé de le traiter.

Il ne vaut guère la peine de justifier longuement le titre de cet essai. On ne croit plus, aujourd'hui, que tout ce qui dans les *Dialogues* mérite l'épithète de religieux se réduise à la critique (*Euthyphr.*, *Rép.*, II, III) ou à la politique *(Rép.*, *Lois)* religieuses. La critique platonicienne des croyances populaires a pour contre-partie des exigences positives, et les *Lois* renferment, autant et plus qu'une politique religieuse, une religion politique. Surtout, la pensée religieuse de Platon soutient des rapports, difficiles à préciser, avec sa pensée philosophique. Sur cette formule générale, les interprètes s'accorderaient sans peine. Mais tandis que, pour les uns, la religion de Platon a principale-

ment un caractère politique et surtout cosmique[1], pour les autres, elle s'exprime, à ses débuts tout au moins, dans la théorie des Formes[2]. C'est, en gros, à cette dernière thèse qu'on s'est rallié ici. Nous pensons, en effet, que la religion cosmique (chap. I, II), la mythologie eschatologique (II) et la religion de la Cité (III), non seulement sont commandées par la théorie des Formes divines, mais encore dérivent de celle-ci, en dernier lieu, leur valeur religieuse. Le platonisme, nous semble-t-il, est un effort (disons : est *aussi* un effort) pour réduire, sur le plan historique comme sur le plan dogmatique, l'antithèse *From Religion to Philosophy*.

C'est cette idée qui nous a guidé dans le choix des problèmes particuliers. Choix inévitable ici, mais toujours fâcheux et dont il faut dire quelques mots.

Nous regrettons de n'avoir pu faire une plus large place aux antécédents, et aussi à l'arrière-fond historique de la religion de Platon. Peuvent également paraître insuffisantes les références aux prolongements de la religion platonicienne, ainsi qu'à la personne et à la vie de Platon. Plutôt que d'affronter les divers et subtils dangers qui guettent le jeu des comparaisons, il a paru préférable d'essayer de décrire, le moins mal possible, la religion de Platon lui-même, afin d'aider à préciser au moins l'un des termes (et, généralement, le plus fuyant) de ces com-

1. Ainsi en dernier lieu F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca (New-York), 1942.

2. Position affirmée directement contre la thèse de Solmsen par W. Jaeger, *Paideia*, t. II, pp. 285, 415, Oxford, 1947, et le R. P. E. de Strycker, *Antiquité classique*, t. XVI, 1947, pp. 148-150.

paraisons. Quant au sentiment religieux de Platon, nous n'avons, pour notre part, ni osé ni voulu dépasser certaines indications des *Dialogues*, mais qui gardent encore une portée générale. Les *Dialogues* (qui ne sont point des confessions et qui appartiennent à un *genre littéraire* encore peu étudié[1]) permettent à peine et à grand'peine l'ébauche de ce qu'on pourrait appeler une biographie spirituelle de leur auteur qui, d'ailleurs, s'efface volontairement derrière son œuvre et qui, avant Pascal, jugeait le Moi haïssable. Dans le même ordre d'idées, nous n'avons pas touché ici au problème de « l'évolution » de Platon, d'autant que les présupposés de la thèse évolutionniste eussent obligé de donner à des discussions une place qu'il valait mieux réserver à l'exposé[2]. Pour des raisons analogues, nous avons renoncé à utiliser l'*Epinomis* dont il aurait fallu tenir compte (réserve faite des conclu-

1. Citons à ce sujet les recherches que poursuit depuis plusieurs années M. H. Margueritte à l'Ecole des Hautes Etudes.

2. C'est pourquoi nous n'avons pas voulu faire état dans ce bref essai du changement probable de l'attitude de Platon à l'égard du Pythagorisme, depuis le *Cratyle* jusqu'au *Timée* et aux *Lois*. Nous avons essayé d'établir ce point dans notre *Essai sur le « Cratyle »*, et les conclusions convergentes de M. P. Boyancé (*R. E. G.*, 1941, t. LIV, pp. 141-175 ; *R. E. A.*, 1947, t. XLIX, pp. 182-184) nous ont apporté une précieuse confirmation. D'une part, en effet, il nous paraît bien difficile, aujourd'hui, de préciser les conditions et l'époque de ce changement (le *Gorgias* contient déjà, sur un thème cosmologique, une adhésion au Pythagorisme) et le fait, établi également par les recherches de M. P. Boyancé, que la croyance à la divinité des astres et des divisions du temps soit déjà envisagée dans le *Cratyle*, pourrait être interprété comme le signe d'une continuité de la formation de la pensée platonicienne. D'autre part, l'adoption par Platon de ce qu'on a appelé « la religion astrale » s'intègre dans sa philosophie et, en particulier, laisse intacte la divinité, supérieure, des Formes.

sions adoptées) dans un ouvrage moins sommaire.

Il restait des problèmes assez nombreux pour que pas un peut-être n'ait pu être développé suffisamment. Disons mieux : tous, ainsi que l'ensemble du sujet, n'ont reçu qu'un traitement en quelque sorte exotérique. Essayons de nous expliquer sur ce point.

Nous avons pleinement conscience de la difficulté et, en un sens, de la vanité d'une entreprise qui oblige à parler de ce dont Platon lui-même n'a parlé que pour mieux se taire (*Rép.*, VI, 506 d-e ; *Phèdre*, 275 d, 278 a ; *Tim.*, 28 c ; *Lettre VII*, 344 c-e). Il ne faut pas banaliser cette difficulté, en disant qu'il en est de même de tout philosophe. Car la célèbre remarque de Bergson[1] va au delà de l'intention de la plupart des philosophes (les penseurs classiques croient énoncer avec assez de clarté ce qu'ils estiment avoir bien conçu), alors que l'intention de taire la vision primordiale se lie consciemment à la visée des *Dialogues*. Il s'ensuit, pour l'interprétation doctrinale et pour la méthode d'interprétation, des problèmes qu'il n'était pas possible d'aborder ici. De toute manière, on ne prétend pas — et même on s'en défend — restituer ici l'intuition originelle du platonisme. Mais il a paru possible de tenter une analyse descriptive de la religion de Platon qui, tout en restant en quelque sorte extérieure à l'élan platonicien, pouvait n'être pas trop infidèle à la lettre, sinon à l'esprit des *Dialogues*, à condition de prendre certaines précautions.

D'une part, il fallait chercher un appui dans la comparaison des textes largement pratiquée. Il a

1. *La Pensée et le Mouvant*, pp. 117 sqq.

donc paru indispensable de multiplier les références aux *Dialogues*, non seulement pour fournir au lecteur un moyen de contrôle, mais, avant tout, pour protéger l'auteur contre lui-même par autant de garde-fous. Seul, le constant recours au texte écrit peut empêcher de déraisonner, ou encore de raisonner, ce qui souvent, quand on croit expliquer Platon, est tout un.

D'autre part, faute de montrer le centre où viennent s'unifier (plutôt : d'où procèdent) les assertions, les exigences, les croyances et la foi platoniciennes, au moins fallait-il indiquer comment elles se supportent et s'appuient mutuellement. Il s'agit là bien moins de la pauvre besogne de dépister ou d'effacer les « contradictions », que de l'effort de compréhension pour voir comment se conviennent et se contiennent les tendances et les résistances, — non dans leur résultat peut-être, mais dans l'intention de leur auteur. Là-dessus encore, il y aurait bien des choses à dire. L'exposé, en tout cas, subit alors à chaque pas la tentation de glisser, par des surcharges indiscrètes ou des légèretés de bonne foi, vers une rupture d'équilibre, parce qu'il faudrait sans cesse ajouter et reprendre. Il ne suffit pas, hélas, de craindre ces manques de mesure pour les éviter, d'autant que le lecteur se ligue volontiers avec l'auteur contre ce dernier, pour l'entraîner trop loin. C'est à prévenir ou à redresser certains glissements que voudraient servir les remarques suivantes.

Il est possible que nous ayons trop insisté sur l'optimisme, nous dirions volontiers *de jure*, de Platon qui s'exprime dans sa théorie des Formes, sa cosmologie et ce qu'on pourrait appeler son eschatologie

morale, aux dépens du pessimisme de fait qui se dégage de sa théorie du hasard (encore que divin), de sa philosophie de l'histoire et de sa psychologie. — Il faut bien voir que la théorie de l'âme-maîtresse du corps est tout autant normative que descriptive (si l'on veut bien adopter cette antithèse commode) ; des textes, très différents entre eux, comme ceux que nous avons cités p. 71, n. 4-6 ; p. 74, n. 7 ; p. 93, n. 1, font assez voir que l'âme n'est pas assise dans le corps « sicut nauta in naui », selon la formule prêtée à Platon par saint Thomas et combattue encore par Descartes. — Il fallait insister sur la causalité des Formes. Mais il s'agit là, bien souvent, d'une exigence métaphysique, en vérité capitale, qui n'empêche nullement de poser les problèmes de la réalisation et de l'*œuvre :* dans un texte du *Politique* (p. 44, n. 2), face au Devenir avec toutes ses situations concrètes, il ne subsiste de toute la causalité formelle que la Forme de la Juste Mesure qui prouve sa constance par ceci précisément qu'elle inspire au politique des initiatives sans cesse renouvelées. — D'une manière générale, l'accent mis sur la théorie des Formes et sur l'hostilité de Platon à l'égard du « sentiment tragique de la vie » (chap. II, VIII ; chap. III, II, 2) semble favoriser la mode qui consiste à opposer, sous le nom d' « essentialisme », le système de Platon (associé, à cet effet, à celui d'Aristote ou de saint Thomas) à des philosophies d'inspiration plus récente. Mais la théorie des Formes, pour une large part, et le rejet du tragique, presque dans son entier, ne s'expliquent que par une connaissance — non intellectuelle, mais *sympathique* et vécue — de l'existence, et par un effort de dépassement. Ce qui apparaît parfois comme

la sérénité olympienne du platonisme est une conquête et n'est, bien souvent, qu'une aspiration et une espérance.

Ce sont ces problèmes d'équilibre, où chaque nuance d'appréciation compte, qui rendent si difficile, non seulement la comparaison de la pensée platonicienne avec d'autres philosophies, mais encore, plus modestement, l'accord exact entre les interprètes et même, il faut bien le dire, de l'interprète avec lui-même.

Nous tenons à exprimer ici notre reconnaissance à M. Georges Dumézil pour l'intérêt qu'il a témoigné dès l'origine à ce travail, et à M. Pierre-Maxime Schuhl qui a bien voulu relire ces épreuves et à qui nous devons maintes corrections et améliorations.

---

## LISTE DES *DIALOGUES*
### CITÉS DANS CET OUVRAGE[1]

| | |
|---|---|
| *Hippias Mineur* | *(Hipp. Min.)* |
| *Alcibiade I* | *(Alcib. I)* |
| *Apologie* | *(Apol.)* |
| *Euthyphron* | *(Euthyphr.)* |
| *Criton* | *(Crit.)* |
| *Hippias Majeur* | *(Hipp. Maj.)* |
| *Charmide* | *(Charm.)* |
| *Lachès* | *(Lach.)* |
| *Lysis* | *(Lys.)* |
| *Protagoras* | *(Prot.)* |
| *Gorgias* | *(Gorg.)* |
| *Ménon* | *(Mén.)* |
| *Phédon* | *(Phéd.)* |
| *Banquet* | |
| *Phèdre* | |
| *Ion* | |
| *Euthydème* | *(Euthyd.)* |
| *Cratyle* | *(Crat.)* |
| *République* | *(Rép.)* |
| *Parménide* | *(Parm.)* |
| *Théétète* | *(Théét.)* |
| *Sophiste* | *(Soph.)* |
| *Politique* | *(Polit.)* |
| *Philèbe* | *(Phil.)* |
| *Timée* | *(Tim.)* |
| *Lois* | |
| *Lettre VII* | |

1. Les *Dialogues* sont enumérés dans l'ordre adopté par l'édition de la Collection des Universités de France et qui se conforme à un ordre chronologique probable.

# INTRODUCTION

## LES ASPIRATIONS HUMAINES

### I. — La Recherche du Vrai

Un jour qu'on lui demandait pourquoi il était né, Anaxagore répondit : « Pour observer le soleil, la lune et le ciel[1]. » — C'est là une réponse de savant. Mais ceux mêmes qui ignorent l'astronomie se montrent « amateurs de spectacles »[2] et courent partout où ils pensent trouver quelque chose qui « mérite d'être vu »[3]. Le désir de voir et de savoir est naturel à l'homme. Mais qu'est-ce qui mérite, au juste, d'être vu et connu ? Et l'homme est-il capable d'en obtenir une vision claire et un savoir ferme ?

Depuis son « aurore », la science grecque a cherché à protéger la connaissance contre la dispersion, le flottement et l'erreur, et à lui assurer un objet *un* au sein de la multiplicité des choses, stable à travers leur changement, réel derrière leur apparence. La *substance primordiale* répond à cette triple condition. Unique[4], inaltérable et permanente, elle est comme

1. Diog. Laërt., II, 10.
2. *Rép.*, V, 476 d.
3. Xénoph., *Hiér.*, 11.
4. Unique, soit au sens littéral (l'eau, l'air), soit qualitativement (l'infini, les atomes), ou du moins, numériquement déterminée (les quatre éléments).

l'étoffe dont sont faites les choses multiples et périssables. On ne s'inquiète pas, primitivement[1], de savoir s'il est quelque ouvrier qui taille et qui façonne cette matière, ou quelque force, séparée ou non, qui anime cette substance et les formes innombrables qui en surgissent. Mais plus tard, Empédocle, en plus des quatre éléments, pose l'Amitié et la Haine, Anaxagore fait ordonner ses homéomères par un Esprit ; une « cause matérielle » ne peut suffire à expliquer toutes choses.

A deux reprises, Platon a défini sa philosophie par rapport aux recherches des physiciens. La théorie des Formes prétend, à son tour, résoudre l'antique problème de la substance primordiale que Platon formule ainsi : Qu'est-ce que l'Être[2] ? et : « Quelle est, d'une manière générale, la cause de la génération et de la corruption[3] ? » — Or les Formes sont « l'être vraiment réel »[4], et c'est aux Formes qu'il faut attribuer la causalité de tout ce qui advient au monde du devenir[5].

Les Formes sont incorporelles et invisibles. Du coup, la séparation du matériel et du spirituel est consommée. Il ne s'agit plus de trouver au changement des sensibles un support corporel, une substance, si primordiale qu'on la suppose. Tout l'ordre matériel est discrédité en bloc. La matière est dépouillée de réalité et de raison, non seulement dans

1. « Dans les temps primitifs, ce n'est pas le mouvement, mais le repos qui demande à être expliqué » (J. Burnet, *L'Aurore de la Phil. grecque*, éd. franç. par A. Reymond, Paris, 1919, p. 15).
2. *Soph.*, 242 c sqq.
3. *Phéd.*, 95 e *fin.*
4. *Phéd.*, 66 c.
5. *Phéd.*, 100 a sqq.

ses manifestations de surface, mais jusque dans ses derniers retranchements. La réalité passe tout entière dans les Formes intelligibles. Aucune matière ne fait ni ne défait les choses, mais bien uniquement les Formes, dans la mesure où elles se laissent « imiter » ou « participer »[1]. La seule causalité « intelligible »[2], c'est-à-dire compréhensible, ne réside ni dans la matière ni même dans quelque force motrice, mais seulement dans les Formes qui sont à la fois modèles et causes de tout devenir.

De la substance primordiale, elles gardent les trois attributs. Les Formes sont *réelles*, parce qu'elles sont éternellement ce qu'elles sont, parce que chacune d'elles reste toujours *identique* à elle-même. De plus, comme la substance des anciens, les Formes ramènent le multiple à l'*unité*. Il y a une infinité de corps, d'objets, de pensées, d'actes que nous appelons beaux, mais il est une seule Forme du Beau ; une infinité de lits concrets, mais un seul « lit en soi »[3], « une seule loi de structure du lit »[4]. A son tour, la multiplicité des différentes Formes est unifiée dans le Bien, Forme suprême, cause première qui donne « l'existence et l'essence »[5] aux Formes inférieures.

Déjà les anciens avaient divinisé la substance primordiale ; Empédocle, par exemple, désigne les quatre éléments par les noms de certaines divinités[6]. Il

1. *Phéd.*, 100 d.
2. *Phéd.*, 100 c *fin* ; cf. *Tim.*, 51 b 1-2.
3. *Rép.*, X, 596 b sqq.
4. A. Diès, *Introd.* à la *Rép.* (coll. G. Budé), p. CXII.
5. *Rép.*, VI, 509 b.
6. Diels, *Vors.*, 21 B 6 ; sur l'Infini d'Anaximandre, cf. Arist., *Phys.*, III, 4, 203 b 13 ; sur l'Air d'Anaximène, Cicér., *De nat. deor.*, I, X.

n'est pas vraisemblable qu'il n'y ait là qu'une simple métaphore[1]. Ce qui est certain, c'est que Platon lie très consciemment l'attribut de divin aux autres titres décernés aux Formes : la Forme est « divine, immortelle, intelligible »[2], « divine, immortelle, éternelle »[3] ; supérieures aux astres qui nourrissent leur divinité de la contemplation de ces réalités éternelles, les Formes rendent « divin un dieu qui s'applique à elles »[4].

Ainsi, de la curiosité du voyageur, de la recherche du savant, nous voilà passés à la science du divin. Les spectacles de la vue qui nous enchantent ont moins de réalité, moins de vérité, moins de beauté que les Formes dont ils sont des imitations imparfaites. Les corps célestes reproduisent dans leurs révolutions des mouvements *formels*, invisibles et seuls connaissables[5]. Détournant notre enquête de l'apparence vers la réalité, du changement vers la stabilité, de la multiplicité vers l'unité, nous passons du devenir à l'être et, parallèlement, notre savoir s'élève de l'opinion à la science. Les Formes sont à la fois réelles et vraies[6]. Elles sont les *Paradigmes* (modèles) qui créent à leur ressemblance des images vivantes, les conservent et les dirigent selon le principe du meilleur et ont pouvoir de les replonger dans le néant. L'être des Formes signifie donc stabilité autant que puissance créatrice[7], et l'on comprend que, posant les

1. Voir maintenant W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1948 (p. ex. pp. 203-206).
2. *Phéd.*, 80 b.
3. *Rép.*, X, 611 e.
4. *Phèdre*, 249 c.
5. *Rép.*, VII, 529 c sqq.
6. *Rép.*, VI, 508 e 1.
7. Sur la causalité des Formes, voir plus loin p. 43.

Formes, Platon puisse répondre indifféremment à deux énoncés d'une même question : Qu'est-ce que l'Être ? et : Quelle est la cause du devenir[1] ? En quête d'un objet vrai, la recherche tend vers la divinité qui, tout ensemble, *est* et fait être, est et rend vrai[2].

Le problème de la substance primordiale se trouve ainsi renouvelé entièrement et dépassé. Il ne doit plus se résoudre par la seule cosmologie, mais par toutes les sciences qui, obscurément[3] ou de manière lumineuse, appréhendent des Formes. De plus, les Formes sont les modèles, non seulement de ce qui devient, mais encore de ce que nous faisons devenir. Il ne s'agit plus alors de connaître une Forme qui déjà a produit des images, mais une Forme qu'il nous faut imiter nous-mêmes dans nos actes et nos œuvres. La connaissance des Formes nous est indispensable, non seulement pour connaître le monde du devenir, mais encore pour agir en lui et sur lui.

L'amateur de spectacles peut se satisfaire de toutes les choses rares et précieuses qui tombent sous sa vue, le physicien peut borner son enquête à l'Univers visible. Mais la curiosité du vulgaire aussi bien que la recherche du savant visent obscurément les Formes, « connaissables et vraiment réelles »[4], causes de ce qu'admire l'un et de ce qu'étudie l'autre, et qui seules pourraient éclairer[5] leur vision et leur science. Or,

1. Cf. p. 2, n. 2 et 3.
2. Sur l'identité du divin, de l'intelligible et de l'être, voir A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, Paris, MCMXXVII, pp. 556 sqq.
3. *Rép.*, VII, 533 d.
4. *Lettre VII*, 342 b 1.
5. *Rép.*, V, 476 c-d ; VI, 508 e.

parvenus à l'objet suprême du savoir, au Bien, nous connaîtrons, non seulement les images qui en dérivent mais encore celles qu'il nous incombe d'en faire naître. L'intellection des Formes et, par delà les Formes, du Bien, dirige et contraint notre connaissance et notre action. Dès lors, partis librement pour voir et pour savoir, nous sommes engagés par les *exigences* de l'Être, la connaissance s'impose à notre volonté et nous ne sommes plus libres en face de la faute. La recherche du Vrai se fait obéissance au Bien.

## II. — Le désir du Bien

Tout homme désire être heureux. Quand il s'agit de connaître la vérité, personne n'est assez ardent pour redouter l'erreur comme un mal. Tout au plus sommes-nous « fâchés »[1] dans notre amour-propre quand le philosophe prétend seul détenir une vérité dont, au fond, nous n'avons que faire. « Mais quand il s'agit des choses bonnes, personne ne se contente d'en posséder d'apparentes ; au contraire, ce sont les biens réels que tout le monde recherche, sans attacher aucun prix, dans ce domaine, à l'apparence[2]. »

Il est clair pour tous que le bonheur consiste à posséder beaucoup de bonnes choses[3] : richesse, honneur, pouvoir *(biens extérieurs)* ; santé, beauté, force, adresse *(biens du corps)* ; courage, tempérance, intelligence *(biens de l'âme)*[4]. Ajoutons qu'il ne suffit pas

1. *Rép.*, V, 476 d.
2. *Rép.*, VI, 505 d.
3. *Euthyd.*, 278 e sqq.
4. *Euthyd.*, 279 a-b ; cf. *Lois*, I, 631 b-c ; V, 727 a-729 a.

de posséder. Les choses ne sont utiles que pour qui s'en sert et, plus précisément, pour qui s'en sert comme il faut. En sorte que tous ces « biens » ne sont, au juste, ni bons ni mauvais ; ils ne deviennent tels que par l'usage, bon ou mauvais, que nous en faisons. Or tout usage judicieux requiert un savoir. Disons donc, en fin de compte, qu'il n'est de bien que la science, de mal que l'ignorance[1]. La science du bonheur devrait nous enseigner à la fois à acquérir les biens et à en user.

Où trouver cette science ? — Tous les métiers, toutes les techniques qui savent acquérir ou produire des choses, ignorent comment en user. Chasseurs et pêcheurs sont obligés de remettre leur prise au cuisinier qui seul sait en tirer parti. Les généraux sont capables de prendre une ville, mais seul l'homme d'État sait exploiter leurs victoires[2]. Touchant tout objet, il est une technique de production (ou d'acquisition) et une technique d'usage, et, chaque fois, celle-là est subordonnée à celle-ci ; ainsi, c'est le cavalier qui instruira forgeron ou sellier de ce que doit être un bon mors ou une bonne bride, c'est le tisserand qui dirigera le travail du fabricant de navettes[3]. Arts, sciences, techniques se hiérarchisent selon que l'une produit ce dont l'autre se sert, jusqu'à aboutir à une science suprême de l'usage qui dominera l'ensemble des techniques. Quelle est cette « science royale »[4] ?

Il est certain que cette science la plus haute s'ap-

1. *Euthyd.*, 280 b-281 e.
2. *Euthyd.*, 288 d-290 d.
3. *Rép.*, X, 601 c ; *Crat.*, 390 b.
4. *Euthyd.*, 291 b 5 ; c 8, cf. *Polit.*, 305 d 2.

pliquera, non à n'importe quel objet, non à un « bien » quelconque, mais à l'objet suprême (s'il existe). Car, de même que les sciences, les choses se hiérarchisent les unes par rapport aux autres. Tous les biens ne nous sont pas chers au même degré ; il en est que nous désirons à titre de remèdes, ou encore comme des moyens en vue d'autres biens. On peut distinguer aussi les biens que nous aimons pour eux-mêmes (comme les plaisirs de l'odorat) et ceux qui, telles la vue ou la santé, sont appréciés et pour eux-mêmes et pour les avantages qui en découlent. Mais, en y regardant de près, on s'aperçoit que tout bien tend au delà de lui-même, qu'il appelle un lendemain à la préparation duquel il peut servir, mais auquel il ne peut jamais se substituer. Tous ces biens-« fantômes » « trompent »[1] notre désir ; recherchés « en vue » d'autres biens, ils appellent un bien dernier, aimable pour lui-même et « terme »[2] stable de nos errements. Il est clair que seul ce bien suprême pourrait fournir à la « science royale » un objet digne d'elle[3].

On ne saurait parler du bonheur sans compter avec le temps où il se construit. C'est dans le temps que nous alignons, les uns après les autres, les biens éphémères et que nous travaillons à l'avènement du bien-terme. Et si peu que nous sachions encore de ce bien suffisant, nous souhaitons qu'il soit toujours à nous[4]. Le désir du bonheur veut l'éternité de l'objet et l'immortalité du sujet. Voilà qui, une fois de plus, met

1. *Lys.*, 219 c.
2. *Lys.*, 219 c 6-7, cf. *Euthyd.*, 291 b 7-8.
3. Pour tout ce paragraphe cf. *Rép.*, II, 357 b sqq. ; *Gorg.*, 467 e sqq. ; *Lys.*, 218 d sqq.
4. *Banquet*, 206 a.

hors concours les biens instables, biens extérieurs et biens du corps. Périssables, ils ne peuvent assurer qu'un bonheur passager à des êtres mortels. Quand même nous serions immortels, la profondeur de notre désir ne saurait être par eux satisfaite[1]. L'âme, elle, est immortelle. Nul doute que les âmes jadis admises à contempler le « lieu supra-céleste » où se dressent les Formes intelligibles, n'aient trouvé une félicité achevée dans cette « vision bienheureuse »[2]. Mais depuis, elles sont tombées dans des corps mortels, et difficilement persuadera-t-on le géomètre de puiser une jouissance suffisante dans l'étude de la Forme du Cercle si, ignorant le compas et l'équerre (instruments inexacts, cependant, et périssables), il ne savait ni construire sa maison ni, le soir venu, trouver la route pour rentrer chez lui[3]. — Les nécessités de notre condition incarnée nous obligent à poursuivre sans trêve les « bonnes choses » fuyantes et porteuses d'une parcelle seulement de bonheur instable, d'un bonheur à la mesure de notre condition mortelle. S'il est plausible que l'âme immortelle se porte spontanément vers les Formes éternelles, il n'en est pas moins vrai que l'âme incarnée n'en éprouve nul désir et que l'« au-delà »[4] avec ses Réalités béatifiques lui inspire de l'incrédulité et lui semble une grande duperie[5].

1. *Euthyd.*, 289 b ; *Lois*, II, 661 b.
2. *Phèdre*, 247 c, 250 b 7.
3. *Phil.*, 62 a-c.
4. *Phéd.*, 79 d 1 ; *Phèdre*, 250 a 6.
5. *Phéd.*, 69 e.

## III. — L'amour du Beau

C'est encore une duperie[1] que de proposer à notre désir comme bonnes des choses qui ne sont que belles. Courage, justice, tempérance sont parmi les Formes au moyen desquelles le philosophe prétend assurer notre bonheur. Mais ordinairement, les interlocuteurs de Socrate préfèrent qualifier ces vertus coûteuses de belles[2] ; avec admiration et perspicacité, ils les saluent de loin et leur témoignent du respect plutôt que du désir. S'ils consentent à les accepter dans la classe des « biens de l'âme »[3], c'est sous condition et dans la mesure où ils y trouvent leur compte[4]. Or la vertu profite surtout par la renommée qui s'y attache, et celle-ci s'obtient autant et mieux par les dehors de l'honnêteté[5]. L'unique chose que nous désirions dans sa réalité est le bonheur[6], et l'on peut être très heureux dans la Cité si l'on « feint la justice »[7].

Le beau n'est pas l'objet de notre désir. S'impose-t-il à notre amour ? — Mais l'amour même est « un désir ; voilà qui est évident pour tout le monde »[8]. Personne ne comprend ce que peut signifier « l'amour des belles choses », tant qu'on n'aura pas avoué qu'il ne s'agit, au fond, que d'une forme particulière du désir universel des choses bonnes[9]. Comme le bon-

1. *Gorg.*, 461 b, 482 c-e.
2. *Gorg.*, 474 c ; *Alcib. I*, 115 a-b ; cf. *Prot.*, 358 b-359 c sqq.
3. P. 6, n. 4.
4. *Phéd.*, 68 c sqq.
5. *Rép.*, II, 361 a sqq., 363 a sqq.
6. P. 6, n. 2.
7. *Prot.*, 323 b.
8. *Phèdre*, 237 d.
9. *Banquet*, 204 d-e.

heur en général, peut-on ajouter, le bien que convoite l'amoureux est amer et instable[1].

Mais il faut, quand on parle de l'amour, se garder de propos comme peuvent en tenir « des gens nourris parmi les matelots et qui n'ont jamais eu le spectacle d'un amour vraiment libre »[2]. L'amoureux, « quand il voit un visage d'aspect divin, imitation réussie de la beauté, ou quelque corps pareillement bien fait, éprouve d'abord un frisson... puis portant ses regards vers le bel objet il le vénère à l'égal d'un dieu et, s'il ne craignait de passer pour être au comble du délire, il offrirait, comme à une sainte image et à un dieu, des sacrifices au bien-aimé »[3]. Comme la piété veut rendre des « soins »[4] à la divinité, l'adoration amoureuse cherche à orner et à embellir l'objet aimé ; elle le veut parfait. L'amoureux manque-t-il d'une vertu ou d'un savoir dont il veut voir doué le bel objet, il n'a de cesse qu'il ne s'instruise lui-même, pour mieux instruire le bien-aimé. Il tend à accroître les biens de son âme comme les plus dignes d'être présentés en offrande ; volontiers, il abandonnerait tout ce qu'il possède et acquiert vertus et sciences pour tout offrir à l'aimé[5].

Mais il suffit de prendre l'amour à son niveau le plus commun, là où il n'est suspect ni de transposition ni de sophistication, pour y découvrir deux traits étranges : le désir d' « enfanter dans le Beau », ainsi que les soins que prodiguent les parents (et ici nous pouvons

1. *Phèdre*, 237 d-241 c.
2. *Phèdre*, 243 c (trad. Robin).
3. *Phèdre*, 251 a (trad. Robin).
4. *Euthyphr.*, 12 e sqq.
5. *Phèdre*, 252 a, d sqq. ; *Banquet*, 210 b-c.

étendre l'observation jusqu'aux animaux) à leur progéniture et qu'ils poussent, au besoin, jusqu'au sacrifice de leur propre vie[1]. On sait comment Platon explique cette « disposition étonnante » et, en apparence, « absurde »[2] : la nature mortelle ne peut s'immortaliser que par l'artifice de la génération ; « à la place de l'être ancien, elle en laisse un nouveau qui s'en distingue[3] » et dans lequel le premier se survit à lui-même. — On se souvient des obstacles qu'avait rencontrés le désir du bonheur. Or, l'acte de la génération donne l'immortalité (autant qu'elle peut être concédée à la nature mortelle) à la fois au sujet et à l'objet. Il témoigne, au surplus, que le « bien » où tend notre désir ne saurait être quelque objet étranger et lointain et qu'il nous faudrait capturer ; c'est nous-mêmes qui créons, qui produisons un bien personnel, notre bien propre, l'unique objet pour lequel et « en vue »[4] duquel nous sommes prêts à sacrifier tout le reste. Or la génération « tient du divin » et ne peut, puisque la divinité répugne à la laideur, s'accomplir que « dans le Beau »[5] ou, plus précisément : « en présence du Beau ».

Le bonheur, avons-nous vu[6], est la seule chose que l'homme désire réellement. Peut-être ne faut-il pas corriger cette thèse. Il faudra, en tout cas, en réviser le sens. — Quand Alcibiade, avec l'immoralisme charmant et maladroit de son ambition naissante, expli-

1. *Banquet*, 206 e, 207 a sqq.
2. *Banquet*, 207 a 7-b 1, c 8-9, 208 c 3-4.
3. *Banquet*, 207 d.
4. P. 8, n. 2.
5. *Banquet*, 206 c *fin* sq.
6. P. 6, n. 2.

que à Socrate qu'en futur maître d'Athènes il n'aura que faire de la justice et des autres vertus, qu'il lui suffira de se laisser guider par son seul intérêt et que le bien (l'utile) est fort différent du beau, — Socrate lui demande : « Que penses-tu du courage ? A quelle condition y renoncerais-tu ? » et le jeune utilitariste, sans réfléchir : « Plutôt être mort que lâche[1]. » Il existe donc un Beau qui est bon, un bonheur qui n'est pas de possession ni de jouissance, mais de production et de sacrifice. Platon appelle amour le sentiment qui inspire ces élans généreux. Qu'ils surgissent en nous spontanément ou qu'ils naissent à la vue d'un être aimé, toujours ils nous portent au delà de nous-mêmes, vers un absolu que nous devinons ou que nous voyons transcrit dans les traits de l'être aimé. Dans la génération physique, dans le sacrifice pour nos proches ou pour la patrie, dans la production poétique, dans l'activité politique, Platon reconnaît le même élan essentiel dont la forme la plus haute est l'amour philosophique atteignant jusqu'au Beau en soi : « C'est alors seulement que l'homme, voyant le Beau avec l'organe approprié[2], obtient d'enfanter non des images de vertu, puisque ce n'est pas à une image qu'il s'est uni, mais la vertu réelle, puisqu'il s'est uni au réel ; or à celui qui enfante la vertu réelle et qui la nourrit, il appartient de gagner l'affection des dieux et, si jamais elle est accordée à un homme, l'immortalité[3]. »

Ainsi se résolvent toutes les apories du désir du

1. *Alcib. I*, 113 d-115 d.
2. C'est-à-dire l'œil spirituel ou la partie la plus précieuse de l'âme (cf. *Alcib. I*, 132 d-133 c).
3. *Banquet*, 212 a.

bonheur. Dans l'acte de la connaissance, le principe immortel de l'âme rencontre les réalités éternelles et restaure, autant qu'il est possible dans notre existence présente, la condition préempirique où l'âme goûtait, en présence des Formes, un bonheur permanent. L'objet ainsi découvert n'est point étranger à l'âme dont la partie la plus précieuse lui est apparentée[1], voire consubstantielle[2]. Ce n'est pas non plus un spectacle gratuit, offert à une curiosité libre de voir ou de se détourner, mais une lutte, menée avec la dernière énergie, pour la vérité dont l'âme est amoureuse[3]. Les Formes ne sont pas assises dans l'âme ; l'âme doit produire le savoir[4] pour capturer[5] les Formes. Cette « science d'acquisition » est en même temps « science d'usage »[6] : « ou y a-t-il moyen, pour qui vit en présence de ce qu'il admire, de ne pas l'imiter ? »[7]. C'est là ce que Platon appelle : « produire la vertu réelle » ou « l'enfantement en présence du Beau », mais pourtant il n'y a là aucun savoir nouveau. Connaître les Formes, c'est savoir « s'en servir » ; connaître les exigences des Formes, c'est savoir les servir : la vérité connue est la vérité obéie. Du même coup sont réhabilités les biens multiples et instables, « fantômes » de bonheur[8]. Car l'amour qui porte le philosophe à tout délaisser pour aller vers le Bien (le Beau) le contraint, à présent, à en imiter la perfec-

1. *Phéd.*, 79 d.
2. *Tim.*, 44 d.
3. *Rép.*, VI, 490 a-b ; V, 475 b *fin*-c.
4. *Banquet*, 209 a ; *Rép.*, VI, 490 b.
5. *Euthyd.*, 290 c.
6. P. 7.
7. *Rép.*, VI, 500 c.
8. P. 8, n. 1.

tion dans le monde sensible. Connaissant le Bien réel, il saura « user comme il faut »[1] des biens apparents et, par là, leur conférer une valeur dérivée.

Le Vrai, le Bien, le Beau sont trois aspects de la même réalité suprême dont dérivent toutes les Valeurs. Mais tandis que d'obscures copies cachent les autres Formes plutôt qu'elles ne les traduisent, la Forme du Beau, elle, se reflète dans des images si lumineuses[2] que tout homme de bonne nature devine derrière elles le Modèle et s'y porte spontanément. Dans l'expérience de l'amour, le Bien se fait sensible à l'âme, se révèle impérieusement et témoigne que « ce Bien que toute âme poursuit »[3] dépasse les biens courants. Sans l'élan d'Éros, la théorie des Formes resterait une théorie. Mais sans la réalité et la révélation des Formes, Eros, dépossédé et dévoyé, manquerait tout ensemble d'objet et d'intention[4].

La philosophie, parvenant aux Formes et, par delà les Formes, au Bien, atteint l'objet qui est tout en-

1. P. 7.
2. *Phèdre*, 250 b.
3. *Rép.*, VI, 505 e 1.
4. Il va sans dire que ces quelques notations ne prétendent pas donner même l'ébauche de *La Théorie platonicienne de l'amour* (voir sous ce titre la thèse de L. Robin, nouv. éd., Paris, 1933). Mais comme le sujet est d'actualité, il faut au moins rappeler à cet endroit les textes cités plus loin, p. 108, n. 1 et 2, p. 130, n. 9. Nous pensons que ces textes, ainsi que bien d'autres, pris même dans le *Banquet*, n'autorisent guère à qualifier de platonicien, sans grave risque de simplification, le concept d'*éros* que la savante construction (cf. les remarques de méthode présentées par M. H. Marrou, *Esprit*, XIII, déc. 1945, pp. 908 sq.) du Pr A. Nygren oppose à l'*agapè* chrétienne (*Eros et Agapè*, trad. fr., Paris, 1944). Quant à la vue d'ensemble sur la philosophie de Platon que renferme ce célèbre ouvrage, il nous est impossible, ici, d'en discuter l'esprit général et les interprétations de détail qui en découlent.

semble vrai, bon, beau. Effort d'un homme et non d'une âme désincarnée, elle est, à la fois, connaissance et action. Ni l'une ni l'autre ne dépendent de notre bon plaisir, parce qu'on ne saurait dissocier, dans les Formes, l'être et l'exigence. La philosophie est essentiellement soumission libératrice à une réalité et à une volonté d'en haut.

Pas plus que l'amour authentique ne crée son objet, les aspirations humaines ne fondent les Formes. « Dieu est la mesure de toutes choses »[1], le Bien produit la vérité et « la faculté de connaître »[2]. Les Formes ne doivent rien à notre « enthousiasme », à notre « sentiment religieux », elles ne sont pas « l'idéal »[3] que nous nous sommes forgé. Les réalités divines se laissent appréhender, mais elles existent, quand même il n'y aurait nulle âme pour y aspirer.

1. *Lois*, IV, 716 c.
2. *Rép.*, VI, 508 e.
3. Cf. le commentaire de R. de Pury sur l'*Exode* dont certains passages (pp. 76-78) pourraient s'appliquer, *mutatis mutandis*, au réalisme platonicien (*Le Libérateur*, Editions du C. P. J., 1942).

# CHAPITRE PREMIER

# DIEU

## I. — Les Formes

### 1. *La position des Formes*

Déjà chez les anciens, l'obscurité du « Bien de Platon » était proverbiale et fournissait une matière à plaisanteries abondamment exploitée par les poètes comiques[1]. Et pourtant, ce « Bien » intelligible est « ce que toute âme poursuit, dont elle fait la fin de toutes ses actes, parce qu'elle en devine la valeur, tout en étant impuissante à en saisir nettement l'essence »[2]. « Le Bien de Platon » est en vérité le bien de tout le monde.

Si le Bien est obscur, les autres Formes ne le sont pas moins. « Je vois bien un cheval », avait déjà dit Antisthène, « je ne vois pas la 'chevalinité' ». Et pourtant la Forme hippique « se trouve dans » le plus méchant bidet que l'œil perçoit. De plus, Formes et objets sensibles sont « homonymes » ; quand il parle des Formes, le philosophe parle le langage de tou le monde. Alors pourquoi ce perpétuel malentendu sur

1. Diog. Laërt., III, 26-27.
2. *Rép.*, VI, 505 e.

les mêmes mots ; pourquoi est-il si difficile de s'entendre et d'accorder la question de l'homme du monde : « Qu'est-ce qui est beau ? » avec celle du philosophe : « Qu'est-ce que le Beau ?[1]. » C'est là toute la difficulté qu'il y a à mettre d'accord un homme content et un homme mécontent ou, pis encore, un homme qui se croit content et un homme qui se sait mécontent, un croyant et un savant.

Mais le savant, lui aussi, a partagé jadis et, maintenant encore, se laisse aller à partager ce contentement et cette foi. Et il comprend qu'il perdrait son temps et sa peine à vouloir éclairer, enseigner son camarade, content dans sa confiance et confiant dans son contentement. Et quelle injustice aussi que de vouloir détruire, fût-ce au nom et pour prix de la vérité, un bonheur ferme et innocent. Le tout est de savoir si le bonheur des ignorants et des ennemis des Formes est vraiment un bonheur ferme et innocent. Mais quand même ce ne serait qu'une condition instable et infortunée, il est clair que nul n'y voudra renoncer qui n'ait d'abord éprouvé quelque doute. L'enseignement ne peut s'inscrire que dans une âme consciente de son ignorance, et c'est pourquoi, dans la majeure partie de son œuvre, plutôt qu'il nous apprend à connaître les Formes, Platon nous apprend à douter des choses sensibles.

Aucun dialogue ne commence par « poser » ni Dieu, ni le Bien, ni les Formes. Jamais le platonisme authentique ne s'offre au départ le luxe de quelque « principe » d'où il puisse déduire tout le reste. Il commence toujours là où commence tout le monde ;

1. *Hipp. Maj.*, 287 d.

toutes les enquêtes portent initialement sur les choses les plus familières de l'univers où nous vivons ; aucune recherche dialectique qui ne fût, au départ, une simple conversation. Et s'il vient cependant un moment où le badinage tourne en dialectique, où l'on passe des choses aux Formes, c'est bien parce qu'on ne peut faire autrement. La philosophie apparaît toujours comme un pis-aller, une *aporie* ayant rendu impraticables toutes les autres voies. C'est alors seulement, quand, engagé déjà dans la voie dialectique, on se retourne vers les sentiers battus, que l'on éprouve comme un éblouissement[1] devant l'obscurité, une impression d'éveil après un rêve profond[2], et que se produit ce « renversement »[3] des valeurs qui nous fait déprécier radicalement le monde où nous vivions jusque-là, en faveur d'une réalité nouvelle et « réellement réelle ». Nous reconnaissons les choses comme n'étant que des images[4] et, alors, nous avons beau employer les mêmes mots ; ceux qui sont restés dans la Caverne ne nous entendent plus : comme nous, ils font signifier aux mots des réalités correspondantes ; mais à l'énoncé d'un même terme, ils voient une chose où nous voyons un reflet et ne voient rien là où nous voyons l'être.

Toute expérience de contradiction peut nous donner l'éveil. Mais, malgré la critique serrée à laquelle il soumet les faiblesses de la connaissance sensible, Platon n'insiste guère sur le mirage du doigt qui, selon sa distance et sa position, nous paraît grand et petit,

1. *Rép.*, VII, 517 d sqq.
2. *Rép.*, V, 476 c ; VII, 533 b-c.
3. *Gorg.*, 481 c.
4. *Phéd.*, 99 e sqq.

mince et épais, ou du vin dont la douceur semble âcre au palais du malade[1]. De telles expériences ne sont pas inutiles : elles peuvent donner l'éveil au futur philosophe. Mais la plupart des hommes ne sont guère embarrassés par ces expériences, trop familières, comme leur sont familières les sciences qui, depuis longtemps, ont réussi à réduire ces contradictions : sciences de la mesure, du calcul, de la pesée[2]. En des sujets que nous ignorons et que nous ne prétendons pas savoir, nous nous soumettons volontiers aux savants compétents[3]. Ils nous dispensent d'être savants nous-mêmes, leur savoir contribue à assurer la cohérence du monde et nous permet d'y vivre en confiance.

Mais il est des contradictions qui nous engagent tout entiers, parce qu'elles éclatent en des points où personne ne peut accepter de s'être trompé : il y va de notre intérêt et de notre valeur. Ici, nous ne pouvons plus, convaincus d'erreur, changer d'opinion, tout en restant nous-mêmes ; nous sommes étroitement solidaires des convictions qui nous traduisent nous-mêmes. Les *Dialogues* disent indifféremment : réfuter la thèse de Thrasymaque ou : réfuter Thrasymaque[4]. Placer le bonheur et la vertu dans l'intérêt du plus fort, ce n'est pas une thèse de Thrasymaque, c'est Thrasymaque lui-même et, quand la thèse est réfutée, c'est lui-même qui est touché en ses racines ; ce n'est pas seulement la thèse, c'est Thrasymaque qui est convaincu de fausseté.

1. *Rép.*, VII, 523 b sqq ; *Théét.*, 159 c-d.
2. *Euthyphr.*, 7 b-c ; *Rép.*, X, 602 d ; *Phil.*, 55 e.
3. *Alcib. I*, 117 c-d.
4. *Crat.*, 436 d 1 ; *Lach.*, 193 d 11-e 4 ; *Gorg.*, 482 a-c 2.

D'où proviennent ces contradictions ? Est-ce simplement l'impérialisme cynique du sophiste qui ne s'accorde pas avec l'enseignement du moraliste ? Non pas, puisque Socrate, au départ, ne soutient aucune thèse. D'ailleurs, pourquoi Thrasymaque serait-il réfuté du seul fait que Socrate désapprouve ses convictions ? Il ne faut nullement l'intervention du philosophe pour nous apprendre qu'il n'est pas de terrain plus fertile en contradictions que les valeurs. Et l'on voit aussi que deux opinions qui s'affrontent ne suffisent pas pour nous donner l'éveil. Nous tenons si fort à nos convictions (qui sont nôtres et, à vrai dire, qui sont nous-mêmes) que toute conviction opposée doit encore nous confirmer davantage dans les nôtres. Tous les moyens nous sont bons pour prouver, aux autres et à nous-mêmes, que nous sommes dans le vrai. Si les arguments font défaut, d'autres moyens se présentent, plus efficaces : le ridicule jeté sur l'adversaire[1], les injures[2] et, entre nations, la guerre[3], « ultime raison ». Il y a une grande sagesse dans ce recours aux armes quand les arguments viennent à manquer ; une grande sagesse et une grande sincérité. Il devient alors lumineusement évident que, s'agissant des valeurs, ce ne sont jamais deux thèses qui s'opposent, mais deux existences qui, avec leurs thèses, soutiennent leur droit de vivre, et de vivre comme elles l'entendent. Si l'adversaire a raison, si je reconnais qu'il a raison, ce ne sont plus ses arguments qui me réfutent ni ses armes qui me

1. *Gorg.*, 473 e 2-3.
2. *Gorg.*, 457 d 3-4 ; *Rép.*, I, 338 d, 340 d, 341 c ; *Lach.*, 195 a 7.
3. *Euthyphr.*, 8 a 1-2 ; *Alcib. I*, 112 a-c.

tuent ; c'est moi-même qui consens à ma chute et qui me prononce contre ma vie.

D'où l'on voit assez que le bonheur que nous persistons à tirer du monde des images n'est point un bonheur innocent. Et même si le choc des thèses hostiles ne s'étouffe pas toujours dans le sang, il entretient toujours, chez les membres de quelque société que ce soit, le manque de ce que la philosophie seule peut donner : « l'unanimité et l'amitié »[1] et bannit des fréquentations des hommes cette qualité qui se trouve dans les seuls entretiens dialectiques : « la bienveillance »[2]. — Voilà pour l'innocence. Peut-on dire au moins que de telles pratiques nous assurent un bonheur ferme ? Les divergences incessantes sur les valeurs et les luttes qui s'ensuivent menacent sans doute notre tranquillité ; mais nous pouvons toujours espérer que la victoire nous établira dans la possession incontestée de ce que nous désirons. Mais que désirons-nous, au juste ? — C'est peu de chose que d'être en désaccord avec autrui, surtout quand cette contradiction ne fait que raffermir nos propres idées. Mais ces idées, sont-elles toujours les mêmes ? — A y regarder de près, nous verrions la contradiction installée au cœur de nos thèses et, pour tout dire, en nous-mêmes. Nous changeons constamment d'avis sur les choses les plus importantes[3], et la seule raison qui, le plus souvent, nous fait ignorer l'instabilité de nos croyances, de nos désirs, de nos amours, c'est que nous vivons dans le temps et qu'au lieu de consi-

1. *Rép.*, I, 353 d 5 ; *Alcib. I*, 126 c 1-5.
2. *Rép.*, VI, 499 a ; *Lettre VII*, 344 b 6.
3. *Alcib. I*, 118 a ; *Gorg.*, 527 d *fin.*

dérer ensemble deux choses qui se contredisent, nous les voyons l'une après l'autre ; l'oubli de la première fait que la seconde, dans notre esprit, n'est point contredite. Même si nous en gardons quelque souvenir, c'est dans la seconde que, présentement, nous sommes engagés de tout notre être : comment ce que nous désirons aujourd'hui, serait-il réfuté par ce que nous ne désirons plus ? Ainsi peut continuer notre rêve, violent et incohérent ; notre conscience est envahie d'images vivantes, sans que les images défuntes y viennent mêler leur ombre.

Que Calliclès s'oblige à courir sans cesse après des jouissances nouvelles, qu'il choque le sentiment et heurte les lois de tous les bien-pensants, — la contradiction, pour lui, n'est qu'apparente et négligeable. Le bonheur, pense-t-il, consiste précisément à ne goûter jamais les mêmes choses, et les lois morales et politiques sont d'arbitraires conventions passées entre les faibles pour asservir le surhomme. Mais dans ce monde où il vit et veut réussir, Calliclès doit bien reconnaître que d'autres hommes réussissent dans ce qu'ils se proposent, qu'ils réussissent grâce à certaines normes auxquelles ils obéissent et que ces normes, dans leur réussite même, font voir qu'elles sont, non « conventionnelles », mais « par nature ». Or si les techniciens s'accordent entre eux relativement à leur métier, s'ils ne sont contredits par personne et s'ils parviennent à achever leurs œuvres, il doit y avoir aussi, touchant les valeurs, un savoir ferme, un accord incontestable, une réussite sûre. Si les artisans ont raison, Calliclès doit avoir tort[1].

1. *Gorg.*, 503 d sqq.

La contradiction féconde, celle que le Socrate platonicien étale devant son interlocuteur, est toujours entre une thèse dont l'interlocuteur est solidaire par toute sa vie et tout son être, et une affirmation, à portée objective, d'une stabilité, d'un ordre, d'une valeur : une *exigence essentielle*. L'interlocuteur a toutes les raisons de poser l'une ; pourquoi admet-il l'autre ? C'est, souvent, sous l'empire de la honte (Polos n'ose contester qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir), parfois aussi parce qu'il ne soupçonne pas la contradiction. Mais toujours, ces affirmations l'affranchissent du « défaut inné », source de « toutes nos erreurs » : l'amour de soi[1]. Car ce n'est jamais le caprice ni l'intérêt de l'interlocuteur qui dictent ces affirmations ; elles sont *exigées* par l'*Essence* et l'interlocuteur ne fait que traduire des vérités dont il n'est pas l'auteur. Cette exigence contredit la thèse personnelle et, avec elle, celui qui la soutenait. Si le courage est beau et si rien n'est beau, privé de l'intelligence[2], la vertu de soudard où Lachès a placé sa raison de vivre est réfutée, et Lachès avec elle. Si l'orateur politique concède que le but de la politique est la justice[3], il est évident que l'art de Gorgias n'est pas un art politique et même n'est pas un art du tout. Et avec l'art, c'est son maître qui vient de perdre son droit de cité. La contradiction qui fait naître l'éveil est entre la prétention et l'exigence, entre nous et les valeurs, entre notre désir et la volonté des Formes.

1. *Lois*, V, 731 d *fin*-e.
2. *Lach.*, 192 c sqq.
3. *Gorg.*, 454 b sqq.

Cette contradiction éveille ceux qui sont doués d'une bonne nature et les invite à porter leurs regards sur la réalité des Formes, dont ils ont déjà reconnu et proclamé les exigences. Employant encore les mêmes mots, ils ne les rapportent plus qu'aux Formes qui seules réalisent pleinement et sans contradiction ce que ces mots signifient. Reconnaissant que nous faisons « tout le contraire de ce qu'il faudrait »[1], nous ne chercherons plus désormais la vérité que dans les Formes, et notre moindre vouloir acceptera d'épouser la volonté des Formes.

Le fond de cette expérience bouleversante est l'insatisfaction à l'égard du monde où nous vivons et de nous qui y vivons. Mais pourquoi dépasser le pessimisme profond de cette expérience, en posant les Formes où se doit réaliser tout ce qui nous manque et qui manque aux choses d'ici ? — Platon ne peut s'appuyer sur aucune révélation au sens plein du terme. Les mythes, sur ce point, sont des procédés de persuasion dont le sage use à l'adresse des autres comme de lui-même ; ils expriment (et, à la rigueur, confirment) plutôt qu'ils ne fondent la foi dans les Formes[2]. A moins d'appeler révélation ces exigences qui s'imposent à nous, ces affirmations auxquelles nous contraint, non notre intérêt, mais la vérité même. A moins d'appeler révélation l'activité, obéissant à des normes stables, des démiurges mortels et où Platon trouve le témoignage de la bienveillance divine[3]. A moins, surtout, d'appeler révélation l'expérience de l'amour où nous apprenons à nous déprendre

1. *Gorg.*, 481 c.
2. Cf. *Mén.*, 81 a sqq., 86 b-c 3.
3. *Polit.*, 274 c-d.

de nous-mêmes, à détourner toutes les ferveurs du Moi vers la Divinité, où nous recevons le signe sensible que la dialectique, avec son renversement des valeurs, n'est pas une « sotte confiance »[2]. — C'est que le pessimisme ne peut jamais, sans inconséquence, aller jusqu'au bout de lui-même[3]. Si l'éducation, la politique, la religion sont tombées aux mains d'ignares, d'inspirés, d'imposteurs, il existe, en d'autres matières, des techniciens compétents. S'il est des méchants en grand nombre, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il existe des hommes de bien, si peu nombreux qu'on veuille les supposer[4]. Si l'amour de soi nous est inné à tel point que nos velléités morales font figure de tendances « acquises » et impuissantes[5], l'expérience de l'amour nous découvre une aspiration toute différente et tout aussi « naturelle ». Il y a donc, dans notre monde même, non de la stabilité, peut-être, mais des tendances vers une stabilité et des tendances vers une réalité puisque nous les éprouvons comme des attirances. Le menuisier qui « imprime » la forme de la navette aux matériaux, l'amoureux qui rend un culte à l'aimé, deux bouts de bois qui « aspirent à être comme » l'Égal en soi rendent tous témoignage[6] d'une réalité supérieure qui existe du fait même qu'elle s'impose comme *modèle*.

2. *Phéd.*, 88 b 4.
3. *Phéd.*, 89 c *fin* sqq.
4. *Crat.*, 386 b.
5. Cf. *Phèdre*, 237 d-e ; *Prot.*, 352 b sqq. ; *Phéd.*, 68 d sqq. ; *Lois*, V, 731 d *fin*-e.
6. Ce n'est pas exactement ce que le moyen âge appellera la *via eminentiae*, puisqu'il ne s'agit jamais de « preuves » au sens strict (cf. pp. 43, 138, 149) ; de la même manière approximative, on pourrait comparer les *exigences essentielles* à l' « argument » ontologique (cf. notre étude sur *Les Dial. de Pl.*, p. 49, n. 7).

Dans la position des Formes, science, morale et religion se confondent en une unité si intime, si harmonieuse et, surtout, si naturelle qu'aucun des épigones (avoués ou non) n'a pu ni osé la maintenir. Il ne suffit pas de dire que les Formes sont des lois scientifiques[1], puisqu'en elles nous atteignons non seulement les modèles stables de l'univers visible, non seulement les impératifs de nos actes et nos œuvres, mais encore la cause de tout ce qui est et devient. Poser les Formes, c'est, si l'on peut dire, faire un acte de foi scientifique. Les objets sensibles provoquent, comme causes occasionnelles la réminiscence, mais les Formes ne sont pas « extraites » des sensibles ; leur position est *exigée* par elles-mêmes. La « conversion »[2] dialectique est à la fois la pénétration de la vérité dans notre savoir et la contrainte exercée par les exigences sur notre volonté. S'il est vrai que toute religion tend à la connaissance de l'Être qui nous dépasse et à l'égard duquel nous éprouvons un sentiment de « dépendance absolue », il faut dire que la religion de Platon se confond tout entière avec la dialectique[3].

## 2. *Le règne des Formes*

*Qualité et Essence.* — De toute personne vivante, on peut donner un nombre infini de peintures, de

1. Encore que « dans beaucoup d'esprits, la « Science » occupe vraiment la place d'une religion ; l'homme de science considère alors les Lois de la Nature comme des réalités objectives et dignes de vénération » (W. James, *L'Expérience religieuse*, trad. F. Abauzit, Paris, 1931, p. 49).

2. *Rép.*, VII, 518 b sqq.

3. Cf. la formule de Brunschvicg : « la dialectique intellectuelle est indivisiblement dialectique morale et politique, dialectique religieuse » (*Le Progrès de la Conscience*, t. I, p. 26).

dessins, de caricatures, — et peut-être de caricatures seulement. Toutes ces copies imitent, aucune n'*est* le modèle. Couleurs, traits, toiles, pinceaux sont ce qu'ils sont ; ils ne sont rien, en soi, par rapport au modèle, ils peuvent servir à représenter Paul aussi bien que Pierre, ils pourraient ne servir à rien du tout. C'est un rapport analogue que les choses sensibles soutiennent avec les Formes. Les lits fabriqués portent le même nom que la Forme du Lit. Mais c'est en vertu d'un usage évidemment abusif. Personne, disant : voilà un lit, ne veut dire : voilà le lit par excellence. Et si nous nommons le meuble dont l'usage nous est familier : le lit, cela signifie : mon lit, ou encore : le lit par excellence *pour moi ;* mais cette excellence n'est précisément pas universelle. Au moins, tous ces objets homonymes semblent avoir en commun une nature essentielle : d'être des lits. Mais nous sommes ici impressionnés et abusés par la fixité relative de ces objets, identifiant le lit fabriqué avec les matériaux dont il est fait et qui auraient pu servir à fabriquer tout autre meuble ou à ne rien fabriquer du tout. La matière est un « porte-empreinte »[1] où naissent, vivent et s'effacent d'obscures images, envoyées par les Formes. Quand nous disons : ceci est un lit, nous signifions, selon la logique platonicienne : ces matériaux sont assemblés de manière à figurer cette Forme que nous connaissons : le Lit. Personne, ignorant ce qu'est un lit, ne pourrait énoncer ce jugement. De même si, placés devant une photographie, nous nous écrions : Ça, c'est Pierre ! nous entendons que ce carton, avec ses traits et ses om-

1. *Tim.*, 50 c 2.

bres, figure Pierre, et nous savons fort bien qu'il est impossible de formuler ce jugement sans savoir, au préalable, qui est Pierre, et que ce jugement, donnant le nom d'un homme à un morceau de carton, n'est point un jugement d'identité, encore qu'il attribue le nom du modèle à la copie. De même encore, quand nous disons : Pierre est grand, nous savons très bien que mille autres personnes sont grandes et qu'aucune ne l'est « du fait d'être ce qu'elle est »[1] ; rien ne peut, sans abus, être qualifié de grand, si ce n'est la Forme de la Grandeur, parce qu'il lui est essentiel d'être telle. En sorte qu'aucun objet ni aucune personne ne méritent quelque qualification que ce soit, parce que rien ne possède telle ou telle qualité que de manière temporaire et contingente. Une lyre n'est pas toujours ni essentiellement une lyre, accordée, belle. Mais la Forme de la Lyre, la Forme de l'Accord, la Forme du Beau méritent toujours et essentiellement, « du fait d'être ce qu'elles sont », ces attributs respectifs. C'est ce que Platon exprime par la distinction entre la qualité et l'essence[2] ; l'essence de telle Forme n'est présente dans tel objet sensible qu'à titre de qualité. Tous les jugements que nous portons sur les choses, sur les hommes et sur leurs actes « usurpent »[3] le nom du prédicat (qui, en toute rigueur, ne peut s'attribuer qu'à la Forme homonyme), pour l'attribuer à un sujet, matière informe, en soi, qui tient de la Forme qu'il imite, une existence précaire, faite de qualités d'emprunt. Nous

1. *Phéd.*, 102 b-c.
2. *Lettre VII*, 343 b-c ; cf. *Euthyphr.*, 11 a.
3. *Phéd.*, 102 b *fin.*

prenons constamment des reflets pour des réalités[1].

Il n'est donc pas exact de dire que les Formes ne font que doubler les objets sensibles dont elles seraient « abstraites ». Ce sont les sensibles qui s'épuisent en des efforts innombrables et impuissants à reproduire l'éclat de la Forme. La Forme est la plénitude essentielle dans laquelle chaque objet-image ne peut découper que quelques traits, qualités usurpées qu'il ne peut retenir longtemps et sur lesquelles il ne peut jamais faire valoir un droit essentiel. Le menuisier fabrique une navette pour tisser du lin, une autre pour tisser de la laine, une pour des vêtements légers, une autre pour des vêtements épais[2]. Telle navette périssable, fabriquée en vue de tel usage particulier, ne peut, comme une caricature, représenter que tel trait précis de la Navette en soi et doit en négliger tous les autres. C'est pour cela « qu'il y a infiniment plus dans les idées que dans les choses »[3].

La Forme est donc éternelle (alors que les sensibles naissent et périssent), elle est essentiellement ce qu'elle est (alors que les sensibles ne sont jamais « ceci plutôt que cela »[4] ; leur devenir n'étant qu'un faisceau toujours défait de qualités passagères). Alors que le flux du devenir confond les sensibles les uns dans les autres et en efface sans trêve les ébauches de contours, chaque Forme, demeurant « ce que précisément elle est », est « en soi » et est « séparée ».

*Le système des Formes et la Forme du Bien.* — Connaître une Forme « en soi », séparée et de ses images

1. *Rép.*, V, 476 c ; *Tim.*, 50 a-b.
2. *Crat.*, 389 b.
3. E. Goblot, *Traité de Logique*[6], Paris, 1937, § 72.
4. *Tim.*, 49 d-e.

sensibles et des autres Formes, il pourrait sembler que cela ne fût possible qu'à la seule intuition. De fait, dès les *Dialogues* dits de jeunesse, la connaissance d'une Forme doit aboutir à une définition, c'est-à-dire à une mise en rapport de la Forme recherchée avec d'autres Formes. Cette obligation ne tient pas à quelque infirmité de notre entendement. Si l'« en soi » de telle Forme ne nous est connaissable que par rapport à l'« en soi » de telle autre, c'est parce que ce rapport existe réellement, loin d'être arbitrairement établi par nous. C'est une relation essentielle qui unit la Triade à l'Imparité, la Forme du sophiste à la Forme de l'imitation. La dialectique peut se définir comme l'art de découvrir les ressemblances et les dissemblances[1] entre les Formes ; elle « consiste à saisir ce que « veut » l'idée que l'on examine, à obéir à ce que l'on voit dans les notions »[2].

Les Formes constituent un ensemble organisé. La Forme du Bien, elle, se place au sommet du système[3]. A toutes les Formes, elle communique l'existence et l'essence, mais elle-même est « encore au delà de l'essence »[4].

Toute essence, identique à elle-même et différente des autres essences, participe, peut-on dire, à la fois au Même et à l'Autre. Altérité implique relation, et ce sont précisément ces relations entre les Formes

1. *Soph.*, 253 d 1-3 ; *Polit.*, 285 a 4-b 6.
2. E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, Paris, 1938, t. I, fasc. I, p. 133.
3. « Chez Platon, il [le Bien] ne prend de sens que dans ce système ; il est l'idée suprême ; mais il est encore une idée » (E. Bréhier, *La Phil. de Plotin*, p. 147).
4. *Rép.*, VI, 509 b *fin.* — Voir sur le Bien et le système des Formes, P. Lachièze-Rey, *Les Idées mor., soc. et polit. de Platon*, Paris, s. d., chap. II et III.

que tente de décrire la dialectique. En revanche, la Forme du Bien, « au delà de l'essence », ne participe qu'au Même ; elle est la « Forme de l'Être » d'où procèdent tous les êtres dont l'essence est déterminée ; seule, elle devrait être saisie « en soi » absolument, et non pas, comme les autres Formes, les « relatifs », par une mise en rapport[1].

Si le Bien en sa transcendance semble se dérober à tout essai de définition formelle, il peut au moins être suggéré, grâce à des métaphores. Le Bien est le « lien » qui « empêche » les choses de « s'abîmer » dans le flux universel[2], il est « l'Atlas puissant et immortel qui soutient toutes choses » ; comme l'indique son nom, « il dispose toutes choses pour le mieux » ; « le Bien, c'est-à-dire l'obligatoire, relie et contient tout »[3]. Si les Formes sont *de l'être*, le Bien est « la partie la plus lumineuse de l'être », « le meilleur des êtres »[4], ou encore « le parfaitement Être »[5], ce qui peut s'entendre ou bien comme l'Être dans son extension totale (l'Univers intelligible et l'Univers visible) ou comme l'Être dans son acception pleine, l'Être par excellence (formule qui, tout ensemble, oppose l'être des Formes aux devenir des sensibles, et l'Être le meilleur à l'être dérivé des Formes).

De toutes ces indications, deux idées se dégagent, qui ne sont incompatibles qu'en apparence. Le Bien apparaît tantôt comme la source, tantôt comme l'ensemble de tout ce qui est. Ce dernier aspect ne doit

1. *Soph.*, 255 d-e, 253 b-254 b.
2. *Crat.*, 418 e.
3. *Phéd.*, 99 c, 97 c, 99 c.
4. *Rép.*, VII, 518 c, 532 c.
5. *Soph.*, 248 e.

pas s'interpréter dans un sens collectif[1]. Le Bien n'est pas la somme des êtres ; il n'en est pas davantage la résultante, telle une harmonie qui résulte des cordes d'une lyre. Rien n'existe, si ce n'est, à la fois, en vertu de sa structure propre et dans le cadre d'une organisation universelle où s'intègrent toutes les structures particulières[2]. On peut donc dire que les Formes sont « présentes dans » l'Être universel[3], qu'elles sont « enveloppées »[4] en lui, qu'elles en sont les « parties »[5]. De même dans l'ordre de la connaissance qui est parallèle à l'ordre de la réalité, connaître le Bien, c'est connaître « l'essence tout entière »[6], avec toutes ses « parties », mais c'est également dépasser les Formes pour saisir le « principe anhypothétique »[7] et « suffisant »[8], c'est délaisser les mesures relatives, pour comprendre cet absolu qu'est « la juste mesure », ou encore « l'exactitude en soi »[9].

La relation entre le Bien et les Formes éternelles est fondée en être et soustraite au temps. Mais sous cette réserve, on peut la figurer par l'image d'une source dont le trop-plein déborde en un fleuve, à la fois distinct de son origine dont il s'éloigne et identique, goutte par goutte, au jaillissement d'où il dérive et *procède*.

1. Cf. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 560.
2. Cf. P. Lachièze-Rey, *loc. cit.*, p. 89.
3. *Soph.*, 249 a 1.
4. *Tim.*, 30 c-d.
5. *Rép.*, VI, 485 b.
6. *Rép.*, 485 b 1-2 ; cf. *Lettre VII*, 344 b 2-3.
7. *Rép.*, VI, 511 b.
8. *Phéd.*, 101 e 1.
9. *Polit.*, 283 c-284 d.

### 3. *La connaissance des Formes*

« Celui qui s'est appliqué à l'amour du savoir et aux pensées vraies et qui a exercé avant tout cette partie de lui-même, obtiendra, j'imagine, de toute nécessité, des pensées immortelles et divines, s'il parvient à prendre contact avec la vérité, et, dans la mesure où l'humaine nature peut participer à l'immortalité, il en sera comblé ; (car) sans cesse, il rend un culte à la divinité[1] ».

Tout savant étudie des parties de l'Être sans, pour cela, faire œuvre de croyant. — Or si la dialectique ne se confond pas avec les autres sciences, c'est parce que celles-ci n'envisagent que des parties de l'Être, et elles sont « obscures »[2] parce que, ignorant l'Être, elles n'en sauraient même pas connaître clairement les parties[3]. Comme elles, la dialectique part d'abord à la recherche d'une Forme particulière, mais elle n'en peut jamais achever l'étude si, auparavant, elle n'atteint la Forme du Bien, afin de comprendre comment, à l'Être universel, se rattache cette Forme d'être dont elle a entrepris la définition. Car tout *procède* du Bien, et rien ne peut être connu, si ce n'est par la dialectique, qui, s'élevant jusqu'au « principe de tout »[4], puis redescendant aux Formes particulières, refait, dans l'ordre de la connaissance, le mouvement intemporel de la procession. — D'autre part, la dialectique n'est pas une opération conduite selon des règles « scientifiques » à l'intérieur d'une parenthèse

1. *Tim.*, 90 b *fin*-c.
2. *Rép.*, VII, 533 d 6 ; *Lettre VII*, 342 c 4, e 2.
3. *Mén.*, 79 b sqq.
4. *Rép.*, VI, 511 b.

qui serait affectée, du dehors, de quelque signe à valeur religieuse. Il est impossible de distinguer dans le dialecticien le savant et le croyant ; les Formes, les Valeurs dont il fait son étude ne lui permettent à aucun instant de rester « neutre ». Et cela ne signifie pas exactement se décider pour le bien contre le mal, pour la « droite » contre la « gauche »[1], pour la morale contre la licence. Presque tous les *Dialogues*, il est vrai, traitent ou soulèvent des problèmes éthiques ; mais ces problèmes ne peuvent jamais recevoir de solution du seul fait qu'il nous plaise d'être des hommes de bien plutôt que des méchants. Rien ne peut jamais dépendre de nous, et c'est pour cela que la dialectique est une science, non morale, mais religieuse et qu'elle est la science de l'Être. La morale, dans le platonisme, n'est jamais un fait primitif ; elle est dérivée, dans la mesure où l'Être précède l'exigence et où la connaissance entraîne la volonté et l'acte. Quand nous nous décidons pour le Bien et pour les Valeurs, l'essentiel n'est ni la décision ni nous-mêmes, mais uniquement la réalité des Formes qui s'impose à nous et qui emprunte nos paroles pour se proclamer. Le succès de l'enquête dialectique est lié à l'effacement progressif de la personne des interlocuteurs. Telle thèse, a-t-elle été soutenue par Homère ou par Gorgias[2] ? — Peu importe ; examinons-la en elle-même, sans nous laisser éblouir par le prestige de son auteur. Au sommet dialectique d'une recherche, Socrate exige : « Il ne faut plus nous préoccuper du tout ni de toi, ni de moi, ni de Gorgias, ni de Philèbe,

1. Cf. *Phèdre*, 265 e sqq.
2. *Hipp. Min.*, 365 c *fin*-d ; *Mén.*, 71 d.

mais seulement rendre un témoignage solennel sur la foi du raisonnement[1]. » La remarque la plus profonde de l'*Euthydème*, faut-il en faire honneur à Ctésippe, à Clinias, à Socrate ? Ne fut-elle pas « prononcée » plutôt par « un des dieux présents » à l'entretien ?[2]. Peu importe lequel des interlocuteurs se fait l'interprète de la vérité qui toujours leur est envoyée par un dieu. L'enquête dialectique est entrecoupée d'invocations solennelles et de prières où il serait pure paresse de voir des fioritures littéraires puisque, au moindre examen attentif, on s'aperçoit qu'elles se placent à des moments de désarroi ou d'indécision où une assistance divine devient nécessaire.

Nous ne pouvons pas ici entrer plus avant dans l'étude de la démarche dialectique. Par son entrelacement d'exigences et d'arguments, elle semble mêler constamment la raison et la foi. Dans chaque affirmation essentielle, nous saisissons directement et « en soi » la Forme sur laquelle elle porte ; dans le raisonnement, nous parcourons les voies de la procession, reliant telle Forme à telle autre, puis telle Forme au Bien.

*La connaissance du Bien*, de « l'objet le plus haut de la connaissance[3] », devrait, semble-t-il, renoncer à la dialectique combinatoire[4], et n'avoir recours qu'à l'intuition. La dialectique, qui est essentiellement *dialogue*, s'élève à travers les Formes jusqu'au Bien,

1. *Phil.*, 59 b *fin.*
2. *Euthyd.*, 290 e sq.
3. *Rép.*, VI, 505 a (cf. *Banquet*, 211 c). Le sens de *mathéma* est en tout cas fixé négativement par Aristote, *frgt* 15 (voir plus loin p. 105, n. 2 ; cf. aussi F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939, p. 132 et *ibid.*, n. 2.
4. P. 31 ; cf. *Soph.*, 253 b-e.

puis en redescend. Schématiquement, la connaissance du Bien est une vision qui se place entre deux discours. Comment concevoir cette vision ?

« Initiation parfaite », elle est parfois décrite dans le langage des mystères d'Éleusis[1], de ces mystères dont Platon a dénoncé ailleurs l'influence subversive[2]. C'est, ici comme souvent, une « transposition », pour employer l'expression connue de Mgr Diès. La connaissance graduelle des Formes, puis du Bien, que le *Banquet* décrit comme une initiation mystique peut s'exposer ailleurs d'un point de vue méthodologique[3] ou politique[4]. L'idée que l'âme prend contact avec la réalité (idée qui s'épanouit dans l'image d'une hiérogamie avec l'Être suprême[5]) est appliquée, sans valeur mystique, à la connaissance des Formes en général[6]. Est également rapportée à l'intellection de toutes les Formes[7] la métaphore de la vision. En particulier, la « vision synoptique » du *Phèdre* correspond, dans les *Dialogues*, à la *Définition*, c'est-à-dire à un niveau où l'on est encore loin du Bien. De toutes les Formes, il peut y avoir vision, c'est-à-dire saisie immédiate de l'en-soi, et non mise en rapport. Chaque fois que l'interlocuteur admet une *exigence essentielle*

1. Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée grecque*, Paris, 1934, p. 205 ; *Platon et l'Art de son Temps*, Paris 1933, p. 43.
2. P. Boyancé a montré que dans les charlatans orphiques de *Rép.*, II, 364 b-c sont visés les initiateurs d'Eleusis, *Le Culte des Muses*, Paris, 1937, p. 21 sqq. et *Platon et les Catharles orphiques* (*Rev. des Et. Gr.*, 1942, LV, pp. 217-235).
3. *Lettre VII*, 342 b sqq.
4. *Rép.*, VII, 522 c sqq.
5. *Banquet*, 212 a.
6. *Rép.*, VI, 490 b ; *Phéd.*, 79 d.
7. *Phèdre*, 247 d sqq.

(expressément dispensée de toute preuve, de tout « argument »)[1], il y a vision, prise de contact avec la réalité, encore que le dialogue écrit soit obligé de la traduire en formules, de la conceptualiser, si l'on préfère. L'intuition éclaire et soutient la dialectique à tous ses niveaux.

Toute Forme peut donc faire l'objet d'une vision aussi bien que d'un raisonnement. Il en est de même du Bien. Il est appréhendé par une vision, longue à venir[2], et qui ne s'obtient qu'« à peine »[3]. Une vision qui doit être suivie, aussitôt, dans l'ordre de la connaissance par un raisonnement, dans l'ordre de l'action par une imitation[4]. D'autre part, et malgré l'impossibilité d'inclure l'Être absolu dans une *définition*, Platon réclame expressément, dans des termes qui rappellent la méthode de la dialectique combinatoire[5], de « circonscrire, par une définition, la Forme du Bien, en la détachant de toutes les autres Formes ». Or, cela, semble-t-il, n'est pas l'office d'une vision extatique, mais d'une *science* rigoureuse, puisque la Forme du Bien ainsi « définie », il faudra la « prouver contre toutes les objections »[6].

Aucun dialogue ne tente la connaissance du Bien. Tous ne s'y aventurent qu'autant et aussi loin qu'ils en ont besoin pour connaître telle Forme particulière. Ils y réussissent en parvenant au « principe anhypothétique »[7] lequel n'est, sans doute, jamais

1. P. ex. *Soph.*, 265 d ; *Phil.*, 29 c *fin* ; *Tim.*, 29 a.
2. *Lettre VII*, 341 c-d, 344 b.
3. *Rép.*, VII, 517 b *fin*.
4. *Rép.*, *loc. cit.*, c 1 ; VI, 511 b ; *Banquet*, 212 a.
5. P. 36, n. 4.
6. *Rép.*, VII, 534 b *fin* ; c. — Voir *Les Dial. de Pl.*, § 4 et *passim*.
7. *Rép.*, VI, 511 b 6-7.

défini dans tout son « éclat »[1], mais « suffisamment »[2], cependant, pour achever l'étude de la Forme particulière qui, seule, faisait l'objet de l'enquête. Le Bien illumine toute recherche dialectique ; il n'est visé, directement, par aucune[3].

Allons même plus loin. Les Formes, sous l'action du Bien, sont constituées en un ensemble cohérent. Faute de décrire le Bien en soi, pourquoi, si vraiment il était ce métaphysicien impénitent qu'on dit parfois, Platon n'a-t-il jamais donné un enseignement ferme

1. Cf. *Soph.*, 254 a 9.
2. *Phéd.*, 101 e 1 ; *Polit.*, 284 d 3.
3. On sait que la tradition ultérieure devait distinguer trois voies pour parvenir à la connaissance de Dieu et qu'elle en faisait souvent honneur à Platon (p. ex. Albinos, *Epitomé*, X, 4-6, éd. P. Louis, pp. 59-61). Ici, comme ailleurs, il semble que le Platonisme ait trouvé chez Platon une inspiration plus qu'une doctrine. Ainsi : l'*analogie* qui, appliquée à Dieu, ne peut jamais aboutir à un paradigme parfait, produit une connaissance tout à fait insuffisante et doit, dès le départ, s'appuyer sur la foi (cf. *Le Parad. dans la Dial. pl.*, en part. § 18, n. 20 ; § 30) ; l'*extase* ne peut être trouvée dans les *Dialogues* que par une interprétation littérale de l'image de la vision ; or, l'ensemble des *Dialogues* (qui visent toujours à la solution d'un problème précis ; une même section de la Ligne *(Rép.)* comprend la connaissance des Formes et du Bien) s'oppose à cette interprétation ; sur la transformation grâce à laquelle seule le Bien (qui « est l'idée suprême ; mais il est encore une idée ») a pu donner naissance au mysticisme plotinien, voir le chap. VIII de *La Philosophie de Plotin* de M. E. Bréhier ; enfin, la *négation*, si on laisse de côté le *Parménide* qui se prête difficilement à une exploitation doctrinale, a pu être rattachée récemment à un texte du *Banquet* (A.-J. Festugière, *Contempl.*, etc., 229 sqq.) ; mais est-il sûr que ce passage veuille soustraire le Beau à toute « science » et à toute « définition » ? Il se borne, nous semble-t-il, à mettre en garde contre la tentative de ceux qui, tels les « raffinés » de *Rép.*, VI, 505 b 7-8, « s'imaginent » (*Banquet*, 211 a 6) le Bien suprême sous forme de science ou d'intelligence, tentative, d'ailleurs, qui est condamnée dès les dialogues dits « socratiques » (cf. *Les Dial. de Pl.*, §§ 38-39) ; de fait, la *République* demande expressément de « définir » (et ajoute : « par la définition » ;

sur ce système ? — De fait, chaque dialogue doit découvrir à nouveau, pour son compte, des fragments de ce système, sans pouvoir aucunement bénéficier des fragments ni, en particulier, des dichotomies, établis par les Dialogues précédents. Et encore, pas plus que le Bien, ce système des Formes n'est recherché d'emblée. Mais il se trouve, au cours de l'enquête, que pour définir telle Forme particulière, il faut débrouiller les fils qui, à travers le système, la rattachent au Bien.

S'installer au cœur de l'Être pour en déduire le système exhaustif et fixé *ne varielur* des Formes qui en procèdent, c'est, selon qu'on préfère, de la démesure ou de la scolastique ; c'est, en tout cas, et cela depuis Xénocrate, l'abandon du platonisme. Ajoutons aussitôt que, si Platon n'a jamais entrepris de fixer les relations entre les Formes dans un ensemble cohérent et immuable, il ne cesse un instant de croire à la réalité de ce système. Mais la connaissance, pour nous, n'en est jamais achevée ; c'est « perpétuellement » que le philosophe applique ses raisonnements à la « Forme de l'Être »[1]. Et cela nous donne la mesure de la connaissance du Bien. On n'a pas assez pris garde que l'initiation parfaite décrite par Diotime

VII, 534 b 9) le Bien. Il est particulièrement instructif, pour les origines de la théologie de l'*aphairésis*, de comparer *Rép.*, VII, 534 b 9 avec *Polit.*, 258 c 4-5 : la définition qui « sépare » l'Idée du Bien « de toutes les autres » idées devra sans doute, comme la méthode de définition décrite dans le *Politique*, procéder par *mise en rapport* (cf. *Le Parad. dans la Dial. pl.*, §§ 23-24). Ce n'est certes pas une définition du Bien « en soi » ; aussi est-elle toujours à refaire, car elle vaut par l'effort qui l'a fait naître, bien plus que par la formule à laquelle elle aboutit.

1. *Soph.*, 254 a 8-10.

est expressément rapportée à l'avenir ; elle se présente comme une annonce, comme une promesse. La connaissance parfaite, « le but en vue duquel » nous conduisons toutes nos recherches, le *Phédon*[1] en place l'accomplissement dans l'au-delà. Seule, l'âme séparée du corps et délivrée des servitudes de la Caverne connaîtra, verra les Formes face à face. Le philosophe devra assumer ces servitudes et, pas plus qu'il ne lui est permis d'anticiper, par la mort volontaire, sa délivrance, pas plus il ne devra anticiper ni croire advenue l'initiation parfaite. C'est peut-être pour cela que le platonisme est une méthode plutôt qu'une doctrine ou, plus exactement, la recherche inlassable d'une doctrine que l'on croit et sait fondée immuablement sur la réalité, mais qui nous est toujours « proposée » plutôt que « donnée » et qu'il ne nous appartient pas de fixer. C'est ainsi que chaque dialogue *achevé* parvient au « principe suffisant », et pourtant la « mesure » des entretiens dialectiques est « la vie entière »[2]. L'ascension vers le Bien et la vision qui la couronne sont « suffisantes », dans chaque cas, pour nous faire résoudre le problème particulier, d'ordre théorique ou pratique, d'où nous sommes partis. Mais elles ne sont jamais « suffisantes » en soi, et n'ont pas besoin de l'être, parce que, dans aucune redescente, nous ne sommes obligés de résoudre *tous* les problèmes possibles. Tandis que le Démiurge embrasse, dans une seule vision parfaite, le Bien et le système des Formes, et crée, par un acte unique et

1. *Phéd.*, 67 b 8-9, texte exactement parallèle à *Banquet*, 210 e 5-6. Remarquer aussi l'idée d' « espérance » dans *Rép.*, 517 b 6 (496 e 3, cf. *Phéd.*, 114 c 8).
2. *Rép.*, V, 450 b fin.

total, l'ensemble de l'Univers visible, nous sommes astreints, après d'imparfaites visions sans cesse renouvelées, à des redescentes partielles et qu'il nous faut répéter constamment.

Ni la vision de Dieu ni la théologie[1] ne sont à la disposition, ou même à la portée de l'homme. Plus particulièrement, l'utilisation du mythe n'implique jamais, chez Platon, une intention théologique, au sens où l'on a pu appeler la théologie « la négation de

1. Sur *Lois*, X, cf. p. 138 sq. — Dans *Rép.*, II, la *théologia* (379 a) est cette partie de la *mythologia* poétique (*ibid.*, 382 d 1) qui représente les dieux (380 c 7, 383 a 3, 386 a 1), les autres ont pour objet les démons, les héros, les habitants de l'Hadès (III, 392 a). Les deux *modèles* (379 a, 380 c, 383 a), qui inspireront la *théologia*, sont dérivés de deux *exigences* (auxquelles seules on pourrait attribuer un caractère « théologique », non à cette *théologia*, même épurée, des poètes) qu'on peut résumer ainsi : Dieu (noter le singulier) est bon et immuable (379 b, 381 b-c). Ce sont là des « *exigences essentielles* », des assomptions faites, non pour dogmatiser, mais pour diriger les poètes. Elles reviennent dans le *Timée* (29 e 1, 42 e 5-6), et pourtant « découvrir l'auteur et le père de cet Univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous » (28 c, trad. Rivaud). Le texte sur le Bien est beaucoup plus explicite (509 c 8-10) et atteint même une ferveur que la plaisanterie de Glaucon rappelle aussitôt à l'ordre (509 c déb.) parce qu'elle ne convient pas au ton de la conversation et, surtout, parce qu'elle confère au discours un sérieux et une valeur qui seuls reviennent à l'objet, toujours imparfaitement atteint, visé par le discours (comp. VII, 536 a-c avec le commentaire et la référence à *Phèdre*, 276 e, de E. Chambry) ; et cependant Socrate se défend expressément de parler du « Bien en soi » (506 d-e).

Du reste, l'essentiel est de voir l'esprit des textes, après quoi les questions de terminologie importent peu. Aussi M. W. Jaeger a pu intituler un de ses ouvrages : *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1948), en ayant soin de préciser : « It goes without saying that the terms ' God ', ' the Divine ', and ' theology ' must not be understood here in their later Christian but in the Greek sense. The history of the philosophical theology of the Greeks is the history of their rational approach to the nature of reality itself in its successive phases » (p. v).

la religion », parce que « distinguer entre le symbole et la signification du symbole, c'est, par définition, dépasser la religion... et condamner la religion comme une confusion de la pensée »[1]. Enfin, pour trouver dans les *Dialogues* telles preuves de l'existence de Dieu, il fallait vouloir les y trouver. De fait, il s'agit toujours d'exigences essentielles, admises, non prouvées. Le *Timée*, par exemple, ne prouve pas Dieu par les causes finales, en conclusion de ses recherches sur l'Univers ; il admet d'emblée les « causes divines » comme un principe à l'aide duquel il entreprend ces recherches[2]. Ces exigences, où il ne faut pas voir des assertions théologiques, ne sont ni prouvées ni recherchées en dernier lieu : acceptées d'avance par l'homme de bonne nature et de bonne volonté, elles sont des points de départ.

## II. — La Procession

### 1. *Causalité des Formes*

Les Formes sont les causes de la génération et de la corruption[3]. L'Être est la cause du Devenir. Comment concevoir cette causalité des Formes ?

Comme « formelle », avant tout, et si c'est là une réponse « naïve », c'est aussi, de beaucoup, la plus « sûre »[4]. Nous pouvons, d'abord, l'imaginer comme l'action de la Forme du Lit sur le menuisier, fabriquant un lit concret. Tout entier tourné vers la

1. R. G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Oxford, 1924, p. 149.
2. *Tim.*, 68 e sq. ; cf. 29 a.
3. P. 2, n. 3.
4. *Phéd.*, 100 d 3-4, 8.

Forme qu'il devra « imprimer »[1] à la matière, l'artisan n'est l'auteur ni de cette Forme, ni même de la copie qu'il en trace. Son habileté personnelle semble inventer, combiner, ruser avec les obstacles de la matière[2] ; elle est entièrement au service du Modèle et déterminée par les exigences du Lit intelligible. Une fois décidée la fabrication de tel lit, pas plus qu'il n'a dépendu du menuisier d'en imaginer la Forme, il ne dépend de lui de l'imiter d'une façon plutôt que d'une autre. Semblable à un interprète, il ne commande ni à son texte, ni à sa traduction ; à supposer, bien entendu, qu'il traduise « fidèlement ». Mais il dépend de lui de traduire ou de ne pas traduire ; la volonté de la Forme réclame une obéissance fidèle à l'artisan qui veut l'imiter, elle ne le contraint pas à vouloir imiter.

Choisissons donc un autre exemple. Pourquoi Socrate préfère-t-il la mort à l'évasion ? — Négliger ici la causalité formelle au profit de la causalité « physique » et alléguer comme cause la constitution physiologique de Socrate, ses muscles et ses os, serait « par trop absurde » : « Il y a beau temps, j'imagine, que ces muscles et ces os seraient du côté de Mégare ou de la Béotie, transportés par l'opinion du meilleur, si mon opinion n'avait pas été qu'il était plus juste et plus beau, plutôt que de fuir et de m'évader, de me soumettre au jugement de la Cité, quel qu'il fût[3]. » — Si donc Socrate demeure en prison, c'est qu'il le veut bien. Ou encore : parce qu'il estime que

1. *Crat.*, 389 c 1.
2. Cf. *Polit.*, 294-299. Sur cet aspect inventif et créateur de l'imitation, voir *Le Parad. dans la théorie plat. de l'Action*, § 10 (*Rev. Et. Gr.*, LVIII, 1945, 141-142).
3. *Phéd.*, 99 a.

cela vaut mieux. Exactement : parce que le Bien le veut ainsi. Socrate n'est pas menuisier. Connaissant la Forme, il n'est pas, comme l'artisan, libre de l'imiter ou de faire autre chose. Impossible de connaître la Forme du Bien sans l'imiter[1] ; et cette impossibilité est une causalité contraignante. Il ne faut même pas attribuer la « soumission au jugement » à la haute moralité de Socrate. Socrate n'y est proprement pour rien. Son attitude est peut-être de l'obéissance à l'égard de la Cité, parce qu'il est possible de désobéir aux lois. Mais, à l'égard du Bien, elle est sujétion absolue et exclut tout choix[2].

C'est ainsi que les Formes agissent sur nos œuvres et sur nos actes, et c'est à une action analogue qu'il faut rapporter la genèse de l'Univers visible.

## 2. *La Matière*

L'action du Bien sur l'âme de Socrate est irrésistible. Mais il n'en faut pas moins cette âme, pour qu'elle puisse se manifester, pour qu'elle puisse agir. Il faut également « ces muscles et ces os », pour que Socrate puisse les obliger à rester sur place ; il faut Athènes et la prison, pour y demeurer, et même il faut Mégare et la Béotie, pour n'y point aller. Il faut le procès et le jugement, il faut, en un mot, la situation concrète où se trouve Socrate. S'ajoutant à la causalité du Bien, cette situation concrète est, en un sens, plus importante que l'âme de Socrate pour expliquer la décision de Socrate. Il est essentiel au

1. *Rép.*, VI, 500 c 6-7.
2. Cf. *Crit.*, 54 d 4-5.

Bien d'*être* et d'être intelligible, il est essentiel à l'âme du philosophe de connaître l'intelligible et de l'imiter par le savoir qu'elle engendre à son contact[1] ; mais pour que cette imitation aille jusqu'à l'action et jusqu'à telle action précise, il faut qu'il y ait *matière* à action, une situation et des matériaux où puisse s'inscrire l'imitation. Si nous parcourons le processus qui du Bien en soi passe au Bien connu pour aboutir au Bien imité, il est clair que la rupture se place avant le troisième stade. Il reste toujours vrai de dire que l'imitation est commandée, est causée par la Forme ; Socrate n'est pas libre de se soustraire à la volonté d'en haut. Mais cette volonté ne le pousse à prolonger la connaissance en action que parce qu'elle trouve, pour l'accueillir, un *réceptacle*.

L'existence de la matière, d'un « Autre » que les Formes est impliquée tant par les actes humains que par l'Univers. L'Artisan divin ne crée pas *ex nihilo ;* il se borne à « prendre cette masse visible, exempte de tout repos, se mouvant sans mesure et sans ordre, pour la conduire du désordre à l'ordre ; car il avait estimé que l'ordre vaut beaucoup mieux »[2]. Si les Formes seules existaient, il n'y aurait eu ni Démiurge ni Univers visible, de même que Socrate, s'il était resté âme non incarnée ou s'il avait vécu « loin de sa patrie »[3] se serait contenté de philosopher, sans jamais songer à l'action.

« *Le Dualisme chez Platon* »[4] est constant, du *Phédon*

1. *Rép.*, VI, 490 b.
2. *Tim.*, 30 a.
3. Cf. *Rép.*, VI, 496 b.
4. Cf. S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

au *Timée*[1]. On pourrait essayer de le réduire[2] et, en effet, loin d'être une « substance primordiale », la matière platonicienne est non-être, n'ayant, avant de subir l'action des Formes, aucune qualité propre ; son rôle se réduit à fournir un « emplacement » aux choses qui naissent et, avant même d'être prise en mains par le Démiurge, elle reçoit l'influence ordonnatrice des Formes[3]. Platon amenuise à l'extrême la consistance de la matière et sa coopération à l'œuvre des Formes ; peut-être eût-il été logique d'aller jusqu'au bout et de traduire la suprématie des Formes sur la Matière par une dérivation de celle-ci par rapport à celles-là. Mais il ne semble pas que Platon ait voulu tirer cette conséquence ; selon lui, la domination des Formes n'est pas absolue ; la Nécessité ne se laisse pas persuader entièrement[4].

L'Univers visible n'est qu'une « image »[5], et jamais la copie n'égale son modèle. Pourquoi alors créer des imitations dont la bonté est dérivée et, mesurée à l'éclat du Modèle, défectueuse ? — Parce que, précisément, l'imitation n'est pas créée, mais imposée à la Matière. Ce n'est pas la perfection du Modèle, c'est le désordre de la Matière qui en profite. C'est pour la Matière que l'ordre « vaut mieux ». L'Univers visible n'est pas en état de chute, pour s'être détaché, coupablement, d'une perfection originelle ; il n'était,

1. Voir le commentaire de F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London, 1937.
2. Voir l'article de M. M. Guéroult, *Le X^e livre des Lois et la physique platonicienne* (*Rev. des Et. Grecques*, XXXVII, 1924, pp. 27-78).
3. *Tim.*, 49 a ; 53 c sqq.
4. *Tim.*, 48 a ; cf. Cornford, *loc. cit.*, pp. 163 sqq.
5. *Tim.*, 29 b 1-2.

primitivement, que désordre infini. Pas davantage l'Être absolu ne crée une matière pour s'y mirer, pour peupler sa solitude, pour avoir un « Autre » ou des autres, à qui faire partager, à l'état dégradé, sa perfection.

Dieu n'est pas cause de tout ce qui arrive[1]. Mais la résistance, jamais entièrement réduite, que la « cause errante » oppose à l'action divine, ne limite pas, selon Platon, la souveraineté de Dieu. Le non-être de la matière désordonnée est en dehors de Dieu ou, selon l'expression du *Timée*, Dieu en est « absent »[2]. L'Être n'est donc pas tout-puissant, en ce sens qu'il n'est pas assez fort pour résorber en lui le non-être. Plutôt : c'est le Devenir qui *ne peut* le recevoir entièrement[3]. La « puissance » de Dieu est posée essentiellement dans son être et sa perfection[4], et ne se traduit que secondairement par le rayonnement et la procession. La cause errante n'entre pas, comme un élément irréductible, dans un plan divin de création ; elle ne constitue pas davantage la condition nécessaire d'une création que Dieu aurait imaginée, librement, comme « la meilleure possible ». Plutôt donc que d'interpré-

1. *Rép.*, II, 379 c.
2. *Tim.*, 53 b 3.
3. *Polit.*, 269 d *fin*-e, cf. *Rép.*, III, 403 d 4-5 ; les restrictions apportées à la perfection de l'activité démiurgique (p. ex. *Tim.*, 30 a 2, 46 c 8, 53 b 5) doivent toujours s'entendre à partir de la Matière.
4. Comp. *Rép.*, II, 379 a *fin*-c, *Banquet*, 203 a 2, *Théét.*, 176 a 4-7, *Tim.*, 41 c 1-3. — La toute-puissance est un attribut dangereusement équivoque et ne prend quelque valeur qu'à partir du Bien (*Gorg.*, 466 b sqq.) ; voir aussi Brunschvicg, *Progrès de la conscience*, I, p. 30. Solmsen souligne avec raison que le Démiurge agit par persuasion, non par force (*Pl.'s Theology*, p. 112).

ter, à grand'peine, « l'Ordonnateur » de l'Univers comme un créateur tout-puissant[1], il faut insister sur son action purement ordonnatrice. Comment la matière ferait-elle partie de la création divine, puisqu'elle en est (pour transposer en récit ce qui est intemporel) la cause occasionnelle, et qu'elle n'est même pas « cause matérielle » (ce qui présupposerait un dessein et un plan ; or le Dieu de Platon ne crée pas *avec* la matière ; c'est parce qu'il *rencontre* la matière qu'il l'ordonne). Dans la mesure où l'on peut parler de la « création »[2] d'une copie, il faut dire que Dieu ne crée pas la matière ; c'est pour le bien de la matière qu'il crée.

### 3. *Le Démiurge et l'Ame*

Il faut l'âme de Socrate, pour que le Bien soit connu et imité. Il faut l'artisan pour que la Forme du Lit soit imposée aux matériaux. Il faut, pour que l'Univers naisse, une âme ou un artisan. Le mythe (qui seul peut se hasarder à décrire le Devenir[3]), rapportant la naissance du Monde tantôt à une Ame, tantôt au Démiurge[4], entend toujours la même cause, mise au service des Formes. Cette cause est loin d'être négligeable. Cependant, elle ne se glisse pas, comme

1. Taylor et, dans un sens idéaliste, Archer-Hind. — Voir aussi, outre le commentaire de Cornford (cf. Taylor, *The " Polytheism " of Plato : an apologia*, Mind, 1938, XLVII, pp. 180-199, et la réponse de Cornford, sous le même titre, *ibid.*, pp. 321-330), E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*[2], Paris, 1944, en part., pp. 46-47, 68-69, et, pour un parallèle : « Platonisme et Christianisme », R. Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944, pp. 171 sqq.
2. *Soph.*, 219 b 1 ; 265 b 1.
3. *Tim.*, 29 d 1.
4. *Lois*, X ; *Timée*.

un troisième terme, entre le dualisme : Formes — Matière. Du *Phédon* au *Timée*[1], le Devenir est produit par « la cause » et par « ce sans quoi la cause ne serait pas cause »[2], par la Forme et par la Matière. L'Ame ou l'Artisan « se rangent », dans cet engagement, « du côté » des Formes et les « soutiennent »[3] si fidèlement qu'ils s'en distinguent à peine ; un peu comme le généreux principe colérique de notre âme est si « naturellement »[4] soumis à la raison, contre le principe passionnel, que l'on peut, en parlant sommairement, réduire la tripartition de l'âme à une dualité essentielle[5].

Cette alliance naturelle va parfois jusqu'à une identité foncière. L'Artisan divin façonne l'Univers à la ressemblance du Modèle[6]. Mais ailleurs, il apparaît comme « le père »[7] de l'Univers et veut que « les choses naissent le plus semblables[8] possible à lui-même »[9]. Par sa fonction de modèle et de père, il semble s'identifier aux Formes[10].

1. *Phéd.*, 99 b déb. ; *Tim.*, 48 e sqq., 50 c-d.
2. *Phéd.*, 99 b déb.
3. Cf. *Rép.*, IV, 440 b 3 ; 441 a 3.
4. *Rép.*, IV, 441 a 3.
5. *Rép.*, X, 602 c sqq.
6. *Tim.*, 30 c.
7. *Tim.*, 28 c 4, 37 c 7 ; *Polit.*, 273 b 1-2.
8. Pour une critique de ce *double* aspect, voir M. B. Foster, *Christian theology and modern science of nature*, Mind, 1935, XLIV, p. 444. — Il faut prendre garde que la métaphore du père présente deux significations : appliquée à la Forme ou au Démiurge, elle note la causalité formelle, exercée par le modèle sur la matière ; appliquée à l'esprit connaissant (*Banquet*, 212 a ; *Rép.*, VI 490 b), elle marque la transparence de l'âme à l'égard des Formes : l'âme, au contact du réel, engendre la connaissance et l'action « conformes ».
9. *Tim.*, 29 e.
10. *Tim.*, 50 c-d 3.

Le Modèle intelligible d'après lequel le Démiurge façonne l'Univers est appelé le « Vivant absolu »[1]. Or la vie suppose le mouvement. Vie et mouvement sont donc compris dans « l'Être universel ». Mais vie et mouvement supposent une source commune : l'âme. Elle aussi doit être attribuée à l'Être universel[2].

*L'Ame*, selon l'avis unanime des anciens[3], donne au vivant qu'elle anime le mouvement et la sensation. Il n'y a là, peut-être, qu'un simple fait d'expérience (les êtres que nous appelons vivants possèdent la faculté de se mouvoir et celle de sentir ou de réfléchir), sans que le lien entre ces deux facultés soit saisi comme nécessaire. En tout cas, l'âme ne peut exercer ses fonctions que par rapport à un objet qu'elle perçoit ou connaît et, semble-t-il, par rapport à un corps qu'elle meut. Imaginons une âme qui soit pure intelligence. N'ayant pas de corps à mouvoir, elle serait

1. *Tim.*, 31 b 2. C'est une question ouverte de savoir si ce modèle comprend seulement les quatre espèces de « vivants intelligibles » (ainsi Cornford, *loc. cit.*, pp. 40-41), ou s'il comprend le système entier des Formes organisé par le Bien. Les deux interprétations peuvent s'appuyer sur les textes et, sans doute n'en faut-il sacrifier aucune. Relatant la genèse de l'Univers, Platon peut se contenter d'inscrire dans le Modèle les quatre Formes dont il se propose l'étude. Mais cet Univers embrasse l'ensemble du Devenir et constitue la scène où vont se jouer les reflets de toutes les Formes quelles qu'elles soient. Le modèle, quadruplement précisé pour les besoins de l'exposition, est en même temps « le plus beau des êtres intelligibles (30 d 2-3), ou encore « le Dieu (?) intelligible » (fin), « le plus beau des êtres intelligibles et parfait en tout » (30 d), et il nous paraît difficile de ne pas l'identifier au Bien en même temps qu'à l'ensemble des Formes qui en procèdent. Cf. aussi 37 c 6 où le Monde est dit : « image née des dieux éternels » (et où il faut maintenir le texte et son sens obvie, c'est-à-dire les Formes ; cf. A. Rivaud, *R. E. G.*, XLII, 1929, p. 466).

2. *Soph.*, 249 a-b.

3. Aristote, *De anima*, A, 2, 403 b 24-27.

encore, elle-même, en mouvement, en ceci seul qu'elle exercerait son intelligence. L'intelligence agit sur l'objet[1], se meut vers ou autour de l'objet, mais d'un mouvement si parfaitement ordonné qu'en sa mouvance même, il reproduit la stabilité de l'objet[2]. Supposons maintenant cette âme intelligente en rapport avec un corps. Elle lui imprimera son mouvement propre ou, si l'on veut, elle prolongera le mouvement de connaître en mouvement d'agir. C'est toujours l'âme qui est « le principe du mouvement »[3], qu'elle se meuve elle-même ou qu'elle ébranle un corps ; mais c'est l'objet connu qui détermine et dirige le mouvement initial et le mouvement prolongé. Et sans doute tout mouvement n'est-il pas intelligent ni dirigé. Mais au regard de l'âme soumise à l'objet (or l'Ame cosmique n'en dévie jamais[4]) il faut dire que, pas plus que l'intelligence ne se conçoit sans mouvement, pas plus le mouvement ne se passe d'intelligence.

Les Formes sont intelligibles. Le Bien leur communique la vérité et la faculté d'être connues[5]. L'âme est, comme les Formes, invisible, intelligible, divine[6]. On peut dire : avec l'Objet est posé le Sujet[7]. N'espérons pas dépasser cette formule, vague à souhait et qui, d'ailleurs, ne se trouve pas chez Platon. Le *Phédon* ne va pas jusqu'à l'identité entière

1. *Soph.*, 248 d sq.
2. *Lois*, X, 898 a ; cf. *Tim.*, 29 b sq.
3. *Phèdre*, 245 c sqq.
4. *Lois*, X, 898 c.
5. *Rép.*, VI, 508 e.
6. *Phéd.*, 80 b.
7. Cf. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, pp. 561 sqq. ; G. Rodier, *Et. de Phil. gr.*, p. 144.

entre l'âme et les Formes, et la *République*[1] semble soustraire la solution rigoureuse de cette question à nos moyens d'investigation. Et, comme le prolongement d'une philosophie par les épigones ne constitue pas toujours un progrès, il sera plus sage de constater que Platon « tend », selon l'expression du R. P. Festugière[2], à voir dans l'âme une Forme, qu'il y tend même très consciemment, mais qu'à vouloir donner à cette tendance un aboutissement autre qu'en foi et en espérance, on risque de dépasser la doctrine platonicienne, de la forcer et même de la trahir. Les hypostases plotiniennes aussi dépassent, en leur précision excessive, la pensée de Platon. Mais elles rendent compte de la hiérarchie : Un, Intelligence, Ame. Platon dit bien : « L'Intelligence ne peut devenir présente à aucune chose, si elle est séparée de l'âme[3]. » Or, cette formule, qui rappelle le « devenir présent » des Formes dans les sensibles, ne semble pas exclure que l'intelligence puisse exister en soi et par rapport seulement à son objet. C'est dans un autre sens, semble-t-il, que l'âme, solidaire de la vie et de l'intelligence, est attribuée à l'Être Universel[4], et dans un autre sens que l'âme est chargée du soin « de ce qui est dépourvu d'âme »[5]. C'est ainsi que la formation du Monde est confiée tantôt à un Démiurge qui est essentiellement Intelligence, jusqu'à s'identifier au Modèle qu'il contemple, et qui crée souverainement

1. *Rép.*, X, 611 e sq.
2. A.-J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 114.
3. *Tim.*, 30 b.
4. P. 51, n. 2 ; cf. *Le Parad. dans la Dial. plat.*, § 24, n. 13.
5. *Phèdre*, 246 b.

l'Ame du Monde, tantôt à une Ame qui exécute le mouvement de l'intelligence, parce qu'elle se meut conformément au Modèle. On pourrait dire que l'intelligence est l'âme tournée vers l'objet, et que l'âme est l'intelligence tournée vers la matière. Encore faut-il savoir ce que cela signifie.

### 4. *La Bonté divine*

Les divinités astrales sont peut-être pure invention « des philosophes et des savants ». Cependant l'auteur des *Lois* rapporte à elles « l'administration »[1] de l'Univers et tient l'astronomie pour le fondement le plus solide de la piété[2]. Comment s'effectue cette « administration » ? — En ceci seul que les âmes astrales impriment à leurs corps brillants des mouvements exactement conformes aux réalités divines qu'elles contemplent[3]. — Le Soleil fut créé par le Démiurge pour servir de mesure au temps et pour aider à reproduire, dans le Devenir, l'« image mobile » de l'Éternité[4]. Mais cependant, le Soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore « la naissance, l'accroissement et la nourriture »[5].

La sollicitude dont témoignent à notre égard les divinités astrales n'est pas essentiellement *pour nous*. L'unique fonction des astres consiste à obéir aux Formes, à reproduire par leur révolution, les mou-

1. *Lois*, X, 899 a.
2. *Lois*, XII, 967 a sqq.
3. *Phèdre*, 246 d sqq.
4. *Tim.*, 38 c.
5. *Rép.*, VI, 509 b.

vements que leur intelligence a décrits autour des Formes. Mais, en cela même, ils organisent et administrent l'Univers. Pareillement, la « Bonté », exempte d'envie[1], du Démiurge ne doit pas être interprétée d'emblée comme une bienveillance ni, à plus forte raison, comme une effusion d'amour. C'est la bonté d'un bon ouvrier, on pourrait dire : le goût de l'ouvrage bien fait. Mais il se trouve que ce travail profite à la matière qui en est l'objet et à l'Univers qui en est le résultat. Tout bon ouvrier a toujours en vue le bien de ce qu'il fabrique ou de ce qu'il soigne[2]. Mais en cela encore, l'idée de bienveillance est secondaire : le médecin se propose le bien du malade, mais ce n'est pas nécessairement par amour qu'il soigne le malade. Le bien de l'objet traité découle des exigences de l'art, ce n'est pas lui qui les inspire ni, nécessairement, qui fait agir l'artisan. Ce qui définit le savant, c'est sa science seule, quand même elle ne trouverait jamais à s'employer[3]. Or, il se trouve que la science du Démiurge trouve où s'employer, parce qu'elle rencontre la matière.

D'autre part, toute réalisation est inférieure à la science[4] ; l'action du Démiurge n'égale pas son savoir. Or, la connaissance n'est pas en vue de l'action, pas plus que l'existence n'est en vue de la genèse[5]. Ce n'est pas afin de pouvoir administrer la Cité idéale que les dialecticiens connaîtront le paradigme céleste ; mais, le connaissant, ils l'imiteront. Il ne faut

1. *Tim.*, 29 e.
2. *Rép.*, I, 342 c.
3. *Polit.*, 259 a sqq.
4. *Rép.*, V, 473 a.
5. *Phil.*, 54 b-c.

donc pas dire que le Démiurge, que l'Intelligence divine porte ses regards sur le Modèle intelligible, à seule fin de pouvoir l'imprimer à la matière. Il ne faut même pas dire que le Modèle existe, tel un plan de création, afin d'être exécuté. Le Modèle existe en soi, il est Être qui se suffit, comme le Bien se suffit. L'intelligence qui connaît le Bien, qui connaît le Modèle, se suffit dans sa connaissance. Et déjà à ces niveaux s'affirme la bonté divine : l'Être est bon, et l'intelligence de l'Être est bonne.

Pourquoi l'intelligence connaissante se fait-elle démiurgique ? — Platon a posé le problème et il répond : « Parce que le Démiurge était bon... et qu'il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui[1]. » Le même argument explique pourquoi, au sommet, l'Être se livre à l'Intelligence et, à un niveau inférieur, pourquoi les révolutions astrales administrent l'Univers. A tous les paliers du réel, nous retrouvons cette bonté qui est fondée en être et qui, originellement, n'implique aucune nuance affective[2]. La bonté démiurgique est essentiellement la bonté, déjà dérivée, de l'Intelligence procédant du Bien, mais qui, rencontrant la Matière, prolonge la diffusion du Bien.

*Le problème du Mal.* — Cette rencontre est de tout temps. Le mythe du *Politique* la transpose dans le récit des alternances cosmiques : l'Univers est tantôt gouverné, tantôt abandonné par Dieu. Le mythe,

1. *Tim.*, 29 e.
2. Chez saint Thomas également, « la *bonté*... n'est pas la bénignité, qualité du « cœur », c'est la perfection identique à l'être, la bonté ontologique » (P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*[2], Paris, MCMXXIV, p. 27, n. 2).

selon l'opinion généralement admise, projette dans une succession la rencontre intemporelle de l'Intelligence et de la Matière. Si Dieu « abandonne » l'Univers, ce n'est ni faute de « bonne volonté », ni caprice, ni recul devant quelque force antagoniste ; c'est parce que l'Univers « participe au corps » et, pour cela, « ne saurait être entièrement exempt de changement »[1]. Ni création ni abandon ne sont des décisions qui s'inscriraient dans le temps. De tout temps, l'une procède de l'Être, l'autre dérive de la Matière. La puissance de Dieu est à la mesure de son être. Ce n'est pas Dieu qui est impuissant à transformer pleinement à son image le Devenir ; c'est le Devenir qui ne peut recevoir l'Être entièrement[2].

« Tout ce qui naît est sujet à la corruption[3] », la Cité idéale, les plantes, les animaux. Le Même et l'Autre se traduisent, dans le monde sublunaire, par les alternances de génération et de corruption, mais ils coexistent et s'harmonisent dans le monde céleste. Les mouvements réguliers des corps astraux, encore qu'ils soient mouvements, témoignent que, dans cette région, l'Intelligence réussit sans cesse et sans rupture à persuader la Nécessité. Participant, eux aussi, au corps, les astres sont, en droit, corruptibles. Cependant ils ne seront jamais dissous, parce que la « volonté » divine soutient leur immortalité. Ici non plus, cette volonté n'est le bon plaisir ni d'un tyran, ni même d'un bienfaiteur. Dieu est bon ; et « vouloir dissoudre ce qui est parfaitement harmonisé et bien

1. *Polit.*, 269 d *fin*-e.
2. Cf. p. 48.
3. *Rép.*, VIII, 546 a 2.

fait, cela n'appartient qu'au méchant »[1]. Or Dieu ne peut ni être ni vouloir être méchant. Sa bonté (ou sa volonté, c'est tout un), ici encore, est rayonnement de l'Être.

La Matière non plus n'est pas « méchante ». Elle est « absence de Dieu » et elle est ignorance de Dieu. Comment s'opposerait-elle à ce qu'elle ignore ? Toutefois, rencontrant sans cesse la persuasion de l'Intelligence, cette ignorance, en un sens, est sans cesse informée. Mais il semble que ce soit au niveau de l'homme seulement que l'ignorance persistante et qui ne peut jamais exciper de son inconscience, devient faute et, dès lors, s'appelle oubli. C'est par l'oubli que s'altère la Cité idéale, que les âmes se condamnent à l'incarnation, que l'Univers du mythe s'achemine vers l'« océan de dissemblance »[2].

Mais dans l'ordre cosmique, pas plus qu'on ne saurait admettre « je ne sais quel couple de dieux à volontés opposées »[3], pas plus il ne faut mettre en face de l'Intelligence, du Démiurge, de l'Ame du Monde, une Ame mauvaise. On a remarqué avec raison que, lorsque les *Lois* admettent initialement une âme bonne et une mauvaise, pour conclure que seule la première gouverne le Monde[4], il n'y a là qu'une hypothèse, éliminée aussitôt du seul fait que cette âme mauvaise reste sans emploi. On peut ajouter que le mouvement de pensée est exactement le même lorsque le *Timée* se demande si le Démiurge a porté ses

1. *Tim.*, 41 a-b.
2. *Rép.*, VIII, 546 a sqq. ; *Phèdre*, 248 c 7 ; *Polit.*, 273 b 2, c 7.
3. *Polit.*, 269 e 9-270 a 1.
4. *Lois*, X, 896 e sqq.

regards sur le Modèle intelligible ou sur le modèle visible. Ce second modèle est une pure fiction, rejetée aussitôt comme impie[1]. Elle est, surtout, en contradiction avec tout le platonisme : du moment que l'on pose un bon artisan, il est clair qu'il ne peut prendre pour modèle que la Forme intelligible[2]. De même, admettre à l'échelle cosmique une Ame mauvaise est impie[3] et en contradiction avec la primauté de l'Intelligence.

Ajoutons que si, selon certains textes, les objets sensibles participent à deux Formes opposées[4], la mauvaise qualité d'une chose ne provient jamais de ce que l'objet participe simultanément au bien et au mal, mais de ce que, « participant au corps », il ne saurait qu'imparfaitement participer au Bien. Il n'y a pas de Formes « ridicules »[5], ni, à plus forte raison, mauvaises. Il peut y avoir des choses qui, à certains d'entre nous, semblent « tout à fait sans valeur »[6], comme la boue. Mais le potier[7] s'inscrira en faux contre cet exemple, et toute Forme, qu'elle soit celle de la boue ou celle du cheveu[8], dérive, avec sa structure propre, sa *valeur* du Bien.

*La Procession.* — Pour qui envisage le Bien en soi et le Devenir brut, l'Être s'oppose au non-être. Pour qui considère le Bien en soi et toute autre chose, le cheveu et la boue, l'homme et son âme, l'Univers et

1. *Tim.*, 29 a 4, à comp. avec *Lois*, X, 898 c 6-8.
2. *Rép.*, X, 596 b, 598 a.
3. *Lois*, X, 898 c ; *Phil.*, 28 e.
4. *Phéd.*, 102 b-c ; *Parm.*, 129 a.
5. *Parm.*, 130 c 7 ; *Soph.*, 227 a-b.
6. *Parm.*, 130 c 7-8.
7. *Théét.*, 147 a.
8. *Parm.*, 130 c.

les étoiles, les vertus et les sciences, le Même s'oppose à l'Autre. Mais il n'est rien qui n'ait, du seul fait d'exister, rapport à l'Être, rien qui ne doive, pour surgir ou pour subsister, se rattacher à l'Être. *Procession*[1] qui, dans les mondes intelligible et supralunaire, est de tout temps et qui, en deçà, est confiée partiellement aux âmes humaines qui coopèrent avec Dieu à la « victoire de la vertu »[2].

Mais nous pensons qu'il faut résister, ici comme ailleurs[3] à la tentation de prêter à Platon un système rigoureux où doive se fixer et se durcir cette procession. En particulier, et sans pouvoir discuter ici le problème de l'authenticité du dialogue[4], il nous paraît difficile de voir une doctrine platonicienne dans la hiérarchie des êtres divins établie par l'auteur de l'*Epinomis*[5]. On ne saurait même pas trou-

1. Les *Dialogues* n'enseignent pas explicitement une théorie de la procession, telle qu'on la trouve chez Plotin. Appliquée à la pensée platonicienne, ce concept a valeur explicative plutôt que doctrinale. Il permet de comprendre le moins mal possible les rapports entre le Bien, les Formes, l'Intelligence, le Démiurge, l'Ame et les âmes, l'Univers et les corps astraux et pourquoi Platon peut qualifier tous ces êtres de divins. Dans un sens plus précis, nous entendons par procession, non seulement le processus intemporel en vertu duquel les êtres sortent de l'Etre, mais le changement d'aspect que subissent certaines valeurs, ainsi la bonté ontologique qui, à notre égard, devient bienveillance, l'Immutabilité qui devient Justice incorruptible (p. 134), l'exigence des mouvements réguliers qui, pour l'âme humaine, se traduit par tous les impératifs concrets de la vie politique et morale (p. 72).

2. *Lois*, X, 904 b.

3. P. 40.

4. Signalons que l'authenticité de l'*Epinomis* défendue par plusieurs savants, en particulier le R. P. des Places, vient d'être soutenue aussi par le R. P. Festugière, dans des conférences données à Oxford, en 1947.

5. 984 d-985 b.

ver, chez Platon, une affirmation précise qui identifie Dieu au Bien. Cette identification a été contestée par certains critiques avec des arguments peu convaincants et qui souvent reposent sur des malentendus ou des partis pris. Renouvier[1], dès 1844, l'a soutenue comme une chose allant de soi et qu'il ne prenait même pas la peine de prouver. Depuis, les travaux de Mgr Diès[2], du R. P. Festugière[3], de M. Moreau[4], de M. Jaeger[5], l'ont renforcée (tout en l'interprétant dans des sens différents) et nous avons cru pouvoir la supposer tout au long de notre exposé.

Une seule réserve nous paraît nécessaire. Le texte qui, à lui seul, suffit à garantir cette identification, oppose Dieu comme le Créateur des Formes aux artisans mortels, mais sans l'assimiler expressément au Bien[6]. Le Bien prend ici les traits d'un Créateur et de Dieu, parce que le contexte, la comparaison avec les artisans et les peintres, l'exige. C'est là une affabulation, une image, non une assertion théologique. Pudeur métaphysique qui évite de préciser et de dogmatiser tout ce qui touche à l'Être suprême, en même temps, sans doute, que souci de ne pas favoriser l'anthropomorphisme de la religion traditionnelle. Et, de ce point de vue, l'article de V. Brochard[7], cependant hostile à l'équation : Bien = Dieu, contient une

1. *Manuel de Phil. ancienne*, II, p. 81.
2. *Autour de Platon*, II, pp. 523 sqq.
3. *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 172 sqq. ; *Contemplation et Vie contemplative selon Platon.*
4. *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, p. 477 ; *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, § 20.
5. *Paideia*, II, pp. 285-288.
6. *Rép.*, X, 597 b sqq.
7. *Etudes de Phil. ancienne et de Phil. mod.*, Paris, 1926, pp. 95 sqq.

idée incontestablement juste. Sauf dans les *Lois*, Platon parle plus volontiers du « divin » que de « Dieu ». En face de ceux qui ne s'élèvent pas facilement au-dessus des divinités homériques, il affirme que les dieux dépendent du divin[1]. C'est seulement en vertu de la procession que le Bien se précise dans des hypostases ou des aspects, et se laisse préciser par des affirmations ou des images qui jamais ne lui conviennent en sa plénitude. Et il faut ajouter que, originellement et essentiellement, la conception personnaliste de Dieu, que ce soit celle de saint Thomas ou celle de Renouvier[2], ne peut pas s'appliquer au Bien[3].

1. *Phèdre*, 249 c ; cf. L. Robin, *ad loc.*
2. *Le Personnalisme*, Paris, 1926, pp. 15 sqq.
3. P. E. More (*The Religion of Plato*, Princeton, 1928), qui tient fort à l'idée du Dieu personnel chez Platon, note que cette interprétation est incompatible avec « l'identification de Dieu avec les Idées » (p. 119), laquelle obligerait aussi à rejeter la croyance à l'immortalité personnelle (p. 122 ; voir cependant plus loin chap. II, v). En réalité, il ne s'agit pas, pour Platon, d'opter entre le Bien et le Démiurge, puisque ces deux exigences se situent sur deux plans différents, la première se projetant sur un plan inférieur. Renouvier l'a bien vu, qui reproche précisément à Platon de n'avoir pas su les concilier : « Le *Père des Idées* n'était toujours qu'une idée. La théologie exotérique de Platon, la démiurgie, le polythéisme de son *Timée*, ne rejoignaient pas sa métaphysique, ou du moins elles ne la rejoignaient que de la manière dont les idées des hommes se rapportaient selon lui aux idées en soi, dont il les disait être des imitations, des participations, en termes symboliques, des *ombres* » (*Les Dilemmes de la Métaphysique*, p. 24) ; la critique de Brunschvicg va dans le même sens (p. ex. *Le Progrès de la Conscience*, t. I, p. 44, *L'Actualité des Problèmes platoniciens*, Paris, Hermann, 1937, p. 20, *Héritage de Mots, Héritage d'Idées*, p. 58), et l'on trouvera des remarques analogues dans Gernet-Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion* (p. 389 : « Il y a là, au sens propre du mot, une duplicité admirable »).

Comme l'enfant, le philosophe veut toujours « les deux » (*Soph.*, 249 d), et cette comparaison prend, ici, une signification

## CHAPITRE II

# L'HOMME

### I. — Le Vivant mortel

L'homme est un vivant mortel, composé d'un corps et d'une âme[1]. Il est d'autres vivants, mortels ou mmortels, composés d'un corps et d'une âme.

Aux corps célestes, principalement constitués de la substance ignée, sont indissolublement[2] liées des âmes immortelles, parfaitement harmonisées en leurs éléments et consubstantielles à l'Ame du Monde. « Méditant toujours en elles-mêmes les mêmes pensées relatives aux mêmes objets »[3], les âmes astrales

presque littérale : le culte officiel, l'incantation par la musique ou par le mythe s'adressent à l' « enfant en nous » (cf. *Phéd.*, 77 c 5), et cet enfant, même dans l'âme du philosophe, ne grandit guère. « La théorie des fêtes religieuses » conçoit le culte comme le prolongement de l'éducation donnée aux enfants (voir P. Boyancé, *Le Culte des Muses*, 2e partie, chap. II). M. R. Schaerer écrit : « Plutôt douze dieux vivants qu'un seul dieu mort, plutôt le polythéisme que le rationalisme en matière religieuse, semble avoir pensé l'auteur des *Dialogues* » (*Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, p. 175). Cf. J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, Cambridge, 1942, pp. 108-115 et surtout P.-M. Schuhl *in Rev. Archéol.*, 1948 (Mél. Ch. Picard).

1. *Phèdre*, 246 c.
2. *Tim.*, 41 a-b.
3. *Tim.*, 40 b.

conforment les mouvements de leur intelligence à la réalité stable des Formes. Elles impriment à leurs corps dociles le mouvement qui, dans l'ordre visible, transcrit le plus fidèlement le mouvement de l'intelligence : la rotation axiale[1]. Il est vrai que, participant au corps et ne pouvant donc « être entièrement exemptes de changement »[2], les divinités astrales ont reçu d'autres mouvements, moins parfaits. Mais l'Âme du Monde coordonne les différentes révolutions et en compose un ensemble d'une harmonie achevée. Le corps et l'âme de chaque astre se joignent dans une unité parfaite[3]. L'âme, bien qu'elle soit composée, ne tend jamais à la discorde ni à la dissolution. Dans ce qui correspond, chez l'âme astrale, aux deux parties inférieures de l'âme humaine, à peine peut-on distinguer l'un de l'autre le principe colérique et le principe passionnel : une ardeur sans réserves à exécuter les exigences des Formes, traduites par le principe rationnel, et un désir sans défaillances de se porter dans la direction que la raison prescrit. Obéissant à la moindre pression du cocher, l'attelage divin comprend deux coursiers indistinctement « bons »[4]. En sorte que, tout composés qu'ils sont, les astres, corps et âme, observent la plus grande fidélité possible à l'égard des Formes.

A l'autre bout de l'échelle, il y a les plantes et les bêtes. Leurs corps, périssables, sont animés d'une âme mortelle. On peut distinguer deux parties dans

1. *Ibid.* — Cornford (p. 119) observe avec raison que ce privilège est accordé également aux planètes.
2. Cf. *Polit.*, 269 d *fin.*
3. *Tim.*, 41 b 1.
4. *Phèdre*, 246 b 1.

l'âme animale : la partie irascible et la partie passionnelle. Les plantes ne vivent que par cette dernière : « elles ont des sensations agréables et douloureuses, accompagnées de désirs »[1]. A vrai dire, ces deux parties, « l'une par nature meilleure, l'autre pire »[2], ne sont bien discernables que chez l'homme où elles sont même localement distinctes : « la partie de l'âme qui participe à l'ardeur guerrière et qui désire la victoire » a pour siège le cœur où elle pourra, à travers « l'isthme du cou », recevoir les commandements de la raison et, « de concert avec elle, contenir par la force la race des désirs », troisième partie de l'âme et logée dans le bas-ventre[3]. Chez les animaux, l'absence de raison fait que ces deux parties sont aussi difficiles à discerner qu'elles le sont chez les astres où la prédominance de la raison les confond dans une égale obéissance. La distinction entre une partie « meilleure » et une autre, « pire », n'a de sens que par rapport aux ordres de la raison. L'intelligence seule doit diriger la vie des vivants ; nul ordre, nulle beauté ne peuvent naître sans elle. Chez les animaux, l'absence d'intelligence est interprétée comme un défaut ; selon la doctrine de la métempsycose, ce sont les corps d'animaux qui reçoivent les âmes d'hommes déchus, et le *Timée* ébauche une théorie évolutionniste à rebours où les animaux se rangent d'après leur plus ou moins grande « stupidité »[4]. Mais Platon a médité la vie heureuse du troupeau gouverné jusque dans les moindres détails par

1. *Tim.*, 77 b.
2. *Tim.*, 69 e.
3. *Tim.*, 70 a.
4. *Tim.*, 91 d sqq.

la science souveraine du berger[1], par une raison étrangère, mais qui procure aux bêtes le plus grand bonheur[2] dont elles soient capables.

Entre l'astre et l'animal vit l'homme. Il a un corps mortel, un corps précaire dont les éléments sont pris aux dépens du corps de l'Univers auquel ils devront être restitués un jour[3]. Il a l'âme mortelle des animaux, mais liée au corps de telle sorte qu'elle puisse obéir aux commandements de l'âme immortelle que l'homme partage avec les astres, encore que, chez lui, elle soit d'une facture moins parfaite. Tout ce qui est mortel dans l'homme a été créé par les divinités astrales, afin de recevoir l'âme immortelle qui, elle, est sortie des mains du Démiurge. Chaque âme, originellement attachée à un astre et associée à sa vision des Formes, devra dans sa condition terrestre restaurer, autant qu'il est possible, son état primitif. Elle devra imiter les révolutions de l'Univers et régler ses mouvements sur les mouvements célestes, lesquels, à leur tour, imitent l'être pur des Formes.

Mais cette liaison d'une âme immortelle à une âme et un corps mortels sera pour l'homme une source de troubles et de difficultés que n'éprouvent pas les autres vivants. Portant tout ensemble en lui, par son intelligence, la volonté des Formes et, par ses éléments mortels, la volonté de l'animal, il devra régler celle-ci sur celle-là et, sans trêve, l'astre et l'animal en lui seront en conflit.

Toute l'existence des âmes humaines va se dérouler

1. *Polit.*, 271 d sq. ; *cf. Lois*, IV, 713 c-d.
2. *Rép.*, I, 345 d déb.
3. *Tim.*, 43 a 1.

dans l'Univers qui s'étend du ciel étoilé jusqu'aux profondeurs des mers. Logée primitivement dans un astre, l'âme est tombée dans un corps mortel. Selon qu'elle imite ou néglige « les pensées du Tout et ses révolutions circulaires »[1], selon qu'elle « vit bien ou mal »[2], elle ira rejoindre son séjour céleste ou, condamnée à se réincarner, elle devra, selon son degré de méchanceté, animer un corps de femme, d'oiseau, de quadrupède, de reptile, de poisson « et c'est ainsi que jadis et maintenant encore tous les êtres vivants se transmuent les uns dans les autres, montant ou descendant selon qu'ils perdent ou gagnent en intelligence ou en stupidité »[3].

## II. — L'Ame et le Corps

L'homme est un vivant mortel composé d'un corps et d'une âme. Cette formule reste vraie dans le domaine des sciences obscures, biologie et cosmologie. Elle fixe la place de l'homme dans l'économie de l'Univers visible et dans le cadre des vivants qui composent cet Univers. Mais ce vivant mortel renferme une âme immortelle, une âme qui a vécu et qui vivra sans corps, une âme dont l'origine est supraterrestre et dont la vocation l'oriente vers une destinée divine. Il nous faut donc modifier notre définition et, à présent, nous disons que l'homme, c'est l'âme seule.

« L'être réel et réellement immortel que nous

1. *Tim.*, 90 c-d.
2. *Tim.*, 42 b.
3. *Tim.*, 92 c.

sommes s'appelle âme[1]. » Et cette âme n'est pas quelque souffle spirituel, quelque principe impersonnel que la métaphysique nous fait survivre ; c'est nous-mêmes qui survivons à ce qu'on appelle mort et qui est, au vrai, la séparation de l'âme d'avec le corps[2]. « Il ne faut donc jamais ruiner sa maison dans l'idée que cette masse de chair qu'on ensevelit soit notre parent[3]. » Il ne faut même pas dire que c'est l'âme de Socrate qui survit ; c'est Socrate lui-même, et de toute sa conscience il se révolte contre Criton qui se lamente à la pensée de *le* voir mourir et qui demande comment *l'*ensevelir[4]. L'âme immortelle, c'est ce qui est proprement nous-mêmes, ce qui nous permet de dire : moi, ce qui constitue notre personnalité et nous fait appeler de notre nom[5]. Et ce n'est pas seulement du moi que l'âme est le lieu permanent et la substance impérissable, c'est de l'homme même, au point que l'âme immortelle, jusque dans sa condition terrestre doit être considérée comme « l'homme intérieur »[6], c'est-à-dire, comme l'homme par excellence.

« *Le corps est une image* qui accompagne chacun de nous, et l'on dit avec raison que les cadavres sont des simulacres des morts[7]. » Toute image est déficiente par rapport au modèle. Mais c'est du modèle cependant que lui vient sa valeur dérivée ; les Formes-modèles informent et façonnent les objets visibles qui les reflètent.

1. *Lois*, XII, 959 b.
2. *Phéd.*, 64 c.
3. *Lois*, XII, 959 c.
4. *Phéd.*, 115 c-e.
5. *Alcib. I*, 130 c-131 e.
6. *Rép.*, IX, 589 a sqq.
7. *Lois*, XII, 959 b.

Il se peut alors que l'image atteigne une certaine perfection, et « si, chez un homme, un beau caractère de l'âme se rencontre avec un extérieur dont les traits s'accordent et conviennent à ce caractère, parce qu'ils participent du même modèle, n'est-ce pas le plus beau spectacle pour qui peut le voir ? »[1]. Mais cela est rare. La matière reste rebelle aux injonctions de l'esprit. Aussi, aimer un homme, c'est aimer son âme, et « si une âme équilibrée se trouve dans un corps de peu d'éclat, il lui [à l'amant] suffira d'aimer cette âme »[2], qui n'est pas solidaire des défauts du corps. Une belle âme peut résider dans un corps grotesque, comme des figurines divines peuvent être enveloppées dans un extérieur de silène[3]. Peut-être la laideur légendaire de son maître a-t-elle amené Platon à douter de la bonté de tout ce qui nous paraît beau et à libérer la divinité des images taillées où l'avaient attachée poètes et sculpteurs, fondant la valeur sur l'apparence[4].

Le corps est proposé à l'âme comme une matière qu'elle devra sans cesse façonner à sa propre ressemblance, après qu'elle-même aura imité les Formes. L'âme a pour office de faire pénétrer les lois immuables de l'harmonie, qui règnent sans contestation dans le monde céleste, en elle-même et dans le corps. Par la gymnastique et par la danse[5], elle fait imiter au corps les belles mœurs et les beaux caractères qu'elle-même a obtenus en imitant les Formes. D'où l'obliga-

1. *Rép.*, III, 402 d ; cf. *Tim.*, 87 d *fin.*
2. *Banquet*, 210 b.
3. *Banquet*, 215 a-b.
4. Cf. *Hipp. Maj.*, 294 a sqq.
5. *Rép.*, III, 403 c sqq. ; *Lois*, II, 655 d.

tion « de ne jamais mouvoir l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme », « si l'on veut être appelé à bon droit à la fois beau et bon, au vrai sens de ces mots »[1]. Mais l'âme seule peut se conformer entièrement à cet idéal et faire que le corps s'y conforme le moins mal possible. « Ce n'est pas le corps, si parfait soit-il, qui par sa vertu rend l'âme bonne ; c'est l'âme bonne qui, par sa vertu, donne au corps toute la perfection dont il est capable[2]. »

Comme l'image la mieux venue risque de nous cacher le modèle, de même l'image corporelle risque de voiler l'âme qu'elle imite. Les juges infernaux devront considérer l'âme nue[3], dépouillée de tout l'apparat corporel qui l'obscurcit plus qu'il ne l'exprime. Et c'est là une idée d'une vérité si profonde que même l'adversaire passionné des « contempteurs du corps » sera obligé de la redécouvrir pour son propre compte, quand il parlera des « dieux souffrants et voilés[4] ».

Image imparfaite, le corps est surtout *l'instrument de l'âme*. Il l'est au sens où Aristote appellera l'esclave un instrument animé. L'âme commande au corps, et voilà encore une expérience immédiate qui montre que l'homme, c'est l'âme seule, de même qu'on ne définira pas le menuisier comme un vivant composé d'un corps animé et d'un marteau : « Comment le moi qui commande serait-il identique au corps qui obéit[5].» C'est dans l'expérience du commandement spirituel, que nous saisissons le mieux la nature

1. *Tim.*, 88 b-c.
2. *Rép.*, III, 403 d.
3. *Gorg.*, 523 c-d.
4. Nietzsche, *Zarath.*. trad. H. Albert, p. 95.
5. *Alcib. I*, 130 b.

autonome de l'âme, sa fonction directrice et *hégémonique*[1], son essence divine[2]. Et sans doute l'âme ne commande-t-elle pas toujours au corps, de même que le cocher ne parvient pas toujours à diriger sans écart les deux coursiers qui lui sont confiés. Mais c'est alors justement qu'elle a l'impression de céder[3], d'abdiquer sa volonté et sa fonction natives, et sa défaillance même témoigne encore de son pouvoir originel.

Il est loisible à l'âme de s'emporter contre cette « chose mauvaise » avec laquelle elle est « pétrie »[4], contre cette prison où elle est enfermée comme l'huître dans sa coquille[5]. Elle se passerait bien du corps, comme les Formes se passent de la matière. Mais pour l'instant, l'âme n'est pas désincarnée et se voit alors obligée d'user de cette entrave comme d'un instrument « sans lequel »[6] elle ne peut rien ni, surtout, rien de ce qu'elle désire : connaître les Formes et les imiter[7].

Tout se résume donc à rendre cet instrument le plus parfait possible par des exercices quotidiens. Et la tâche pour laquelle l'âme sollicite la coopération du corps s'exprime dans deux formules, rigoureusement équivalentes : l'âme doit prendre soin d'elle-même[8] et : l'âme est chargée de ce qui est dépourvu d'âme[9].

Nous avons vu comment, dans la procession de

1. *Rép.*, I, 353 d ; *Phéd.*, 80 a ; *Phil.*, 28 d sqq.
2. *Phéd.*, *loc. cit.*
3. *Rép.*, IV, 439 e, 441 a-b.
4. *Phéd.*, 66 b.
5. *Phèdre*, 250 c.
6. Cf. *Phéd.*, 99 b déb.
7. *Théi.*, 184 b sqq. ; *Banquet*, 212 a.
8. *Apol.*, 29 e 1-2 ; *Phéd.*, 115 b 6 ; *Lois*, V, 726 a sqq.
9. *Phèdre*, 246 b.

l'Être[1], les âmes astrales, pour avoir contemplé les Formes, impriment des mouvements réguliers aux corps célestes et comment, en cela même, elles « gouvernent » l'Univers et en « prennent soin ». Le mouvement cognitif détermine infailliblement les révolutions visibles, lesquelles garantissent toute vie organique[2]. Mais pour l'âme humaine, même le mouvement initial, qui devrait se transmettre de proche en proche, se heurte à des obstacles. La connaissance des Formes qui devrait dicter à l'âme toute sa conduite ne se fait pas aisément. L'impératif commun à toutes les âmes prendra alors un sens anthropomorphique : par le « soin », par les mouvements convenables[3] qu'il lui faut donner à elle-même et au corps, l'âme devra « s'améliorer »[4]. Et ce soin se manifestera dans toutes les situations concrètes de l'existence terrestre ; il implique, par dérivation, toutes les normes qui régissent la connaissance et l'action, de la musique à la dialectique, de la morale individuelle à la politique.

L'exercice effectif du pouvoir n'ajoute rien à la valeur du politique[5]. Au contraire, sachant qu'on ne gouverne jamais selon la perfection de la science[6], le philosophe n'acceptera le commandement qu'à regret. Mais enfin, puisqu'il doit gouverner, il agirait contre la loi[7], s'il s'évadait de sa charge, il changerait sa science en injustice et en ignorance[8] si, renonçant

1. P. 54 sqq.
2. *Rép.*, VI, 509 b ; cf. *Lois*, X, 900 d-903 c.
3. *Tim.*, 88 b sqq.
4. *Apol.*, 29 e 1-2.
5. *Polit.*, 259 a-b.
6. *Rép.*, V, 473 a.
7. *Rép.*, VII, 519 d sqq.
8. *Lois*, III, 691 c.

à la persuasion, il instituait un régime de contrainte et s'arrogeait un empire absolu sur le troupeau[1]. Et il sera sage, plutôt que de heurter de front la résistance de la matière sociale, en l'associant à son œuvre et, plutôt que de tuer ou de bannir les ignares qui lui disputent le gouvernement, en s'en faisant des alliés et des auxiliaires[2]. — Telle est, analogiquement, la situation de l'âme incarnée par rapport au corps, à cela près que l'âme ne détient pas la science pure et, tout en gouvernant le corps, devra, jusqu'à la fin de son séjour sur terre, apprendre à le gouverner et à se gouverner elle-même.

Selon que l'âme se rêve désincarnée ou qu'elle assume sa situation présente, ses rapports avec le corps seront hostiles ou amicaux. Mais les deux attitudes ne diffèrent qu'en apparence, parce que l'évasion ne peut jamais être de longue durée et parce que l'association avec le corps risque à chaque instant de devenir trop intime, en sorte que l'âme, pour mieux diriger son corps, doit sans cesse veiller à maintenir les distances. L'évasion temporaire lui ménage pour cela d'utiles solitudes que les nécessités de la vie se chargent chaque fois d'interrompre. « L'ascétisme du *Phédon* » ne contredit en rien la prescription du *Timée* de coordonner les mouvements du corps et ceux de l'âme.

Comme le politique que nous venons d'imaginer, l'âme peut doublement faillir à sa tâche. Elle peut « s'évader » du corps et, sans attendre que le Dieu dont elle est la propriété, vienne la délivrer, rompre ses chaînes, dans l'idée de retrouver ainsi le bonheur

1. *Polit.*, 301 d.
2. *Polit.*, 289 c-*fin*.

de la contemplation pure. Or, le suicide, « de toutes les manières »[1], dans toutes les circonstances, est interdit comme impie. Pas davantage, il n'est permis à l'âme d'établir un régime tyrannique sur le corps et, à coups de mortifications, de mourir au corps dans un suicide lent et subtil. Ce qu'on peut appeler l'« ascèse » selon Platon est véritablement un *exercice*. Quand il recommande de « dessécher » plutôt que d'« arroser »[2] la troisième partie de notre âme, ou d'« accorder le moins d'exercice possible à la vigueur des passions (pour le plaisir), en détournant vers d'autres parties du corps au moyen de travaux fatigants, ce qui l'exalte et la nourrit »[3], Platon vise toujours au rétablissement d'un équilibre compromis par le corps et conseille, pour reprendre l'image du politique, une action de pacification, non d'extermination[4] progressive. Même notre comparaison initiale du corps avec un esclave n'est pas exacte. Si le philosophe « estime peu »[5] les choses du corps, il n'éprouve pas, à l'égard du corps même, ce sentiment de « mépris » que voue à ses esclaves « un homme bien élevé »[6]. Le corps se place au troisième rang des biens que les dieux ont proposés à notre « estime »[7].

1. *Phéd.*, 62 a 3. — Des passages comme *Rép.*, III, 408 b et *Lois*, IX, 873 c constituent des excuses plutôt que des justifications du suicide et, surtout, se situent sur le plan politique, non dialectique. Ce que vise principalement le texte du *Phédon*, c'est le suicide par nostalgie métaphysique, tel que le décrit Callimaque (*Epigr.*, XXIII, éd. Cahen ; cf. Ovide, *Ibis*, v. 491-492) de façon si poétique et si peu platonicienne.
2. *Rép.*, X, 606 d.
3. *Lois*, VIII, 841 a.
4. Cf. *Lois*, I, 627 e sq.
5. *Phéd.*, 64 d.
6. *Rép.*, VIII, 549 a 2.
7. *Lois*, V, 728 d.

Il reste que le corps n'occupe pas le premier rang. L'âme devra constamment affermir son gouvernement sur lui, de peur de tomber elle-même au rang d'esclave[1]. Pour éviter de trop bien « soigner »[2] et aimer le corps, elle s'astreindra à prendre d'abord soin d'elle-même.

## III. — Chatiments et Récompenses

Depuis les poèmes homériques, les Grecs n'ont cessé de méditer sur la Providence et sur la justice des dieux. Plutarque encore intitulera un de ses traités : « Sur les délais de la vindicte divine[3]. » Parmi les solutions qu'on pouvait donner à ce problème, la croyance à un tribunal divin est peut-être la plus simple et la moins attaquable. Elle rétablit dans un avenir incontrôlable l'équilibre si violemment dérangé sur terre entre ce que nous sommes et ce que nous subissons, et justifie la divinité, dans l'au-delà, de son apparente injustice immédiate. — D'autres réponses étaient possibles. L'innocent persécuté et le méchant en liesse ne présentent plus un spectacle révoltant, si l'on admet la solidarité de la famille. L'idée de la faute ancestrale qui appelle un châtiment tardif sur un descendant, innocent mais solidaire de l'ancienne souillure, est une conception logique et acceptable. Elle distend le lien de causalité entre le crime et le châtiment, mais enfin le principe même de la causalité et, par là, de la justice, reste intact. Pla-

1. *Phéd.*, 66 d 1.
2. *Phéd.*, 81 b 2.
3. Sur ce traité voir, en dernier lieu, G. Soury, *Le Problème de la Providence* etc. (*Rev. des Et. Gr.*, t. LVIII, 1945, pp. 163-179).

ton, d'accord avec le droit de son temps, n'accepte plus la solidarité de la famille[1]. Mais, à défaut d'un ancêtre criminel, on peut imaginer un autre coupable. C'est ce que fait la doctrine de la métempsycose. Elle resserre même les liens entre le coupable et la personne expiante, en supposant leur identité foncière. Le principe de la justice, ici encore, est sauf.

La conception du tribunal des morts aussi bien que celle de la métempsycose, autant qu'elles veulent sauver la justice divine, répondent à une vue pessimiste sur le monde. L'existence présente, dans son déni de justice, est d'une absurdité telle qu'elle ne peut prendre un sens que dans une nouvelle existence qui la complète et corrige. Le pessimisme est d'ailleurs un lieu commun chez les poètes et s'exprime, dans l'orphisme, par le sentiment d'une chute[2].

Un tel sentiment d'une faute métaphysique, on le chercherait en vain chez Platon[3]. De plus, malgré l'infériorité du monde sensible par rapport aux Formes, et en dépit de maints propos désenchantés sur le hasard qui souvent dispose de nous[4], Platon n'accepte pas de considérer notre existence présente comme un mal. Ce n'est pas qu'il soit moins pessimiste qu'Hésiode ou que Théognis ; c'est parce qu'il l'est davantage. Le pessimisme des anciens, là même où il désespérait de trouver justice et bonheur sur terre, exaltait encore l'instinct commun du bonheur[5]

1. Le droit criminel des *Lois* n'étend jamais le châtiment aux enfants du coupable (IX, 856 d n'y contredit pas).
2. Empédocle, *fr.* 118, 119.
3. Sur *Phèdre*, 248, voir plus loin, p. 91, n. 6.
4. *Lois*, IV, 709 a.
5. Cf. la théorie du suicide chez Schopenhauer (*Le Monde*, etc., § 69).

et mesurait nos infortunes d'après ce simulacre de bonheur que la vie nous propose sans cesse et ne réalise jamais. Or Platon, pas plus qu'il ne peut voir un mal dans une vie qui nous rend la propriété des dieux et qui nous permet de cultiver la philosophie, ne peut se ranger au pessimisme commun. Ce serait accorder trop d'importance à des choses qui n'en méritent pas[1]. Toutes les misères, toutes les injustices qui ont fait le scandale de Théognis et des tragiques sont, en vérité, choses indifférentes, au prix d'une existence menée dans le culte de la philosophie et de la vertu. Reprenant donc les traditions du tribunal des enfers et des réincarnations, Platon s'en sert pour résoudre un problème radicalement différent de celui auquel, primitivement, elles devaient répondre. Le problème n'est plus de savoir comment la divinité assure une répartition équitable des biens et des maux entre les bons et les méchants, mais comment acquérir le seul bien digne de ce nom : la justice. Voilà la seule question qui préoccupe Platon ; celle du bonheur s'en trouvera résolue par surcroît[2].

Deux traditions décrivent le sort des méchants : métamorphose dégradante[3] ou châtiment[4]. Au lieu de réconcilier dans leur lettre ces traditions divergentes, il faut voir comment Platon leur fait exprimer une même idée, celle qu'en faisant du mal, l'âme se fait du mal à elle-même. La théorie de la peine exactement proportionnée au crime[5], le symbo-

1. *Lois*, VII, 803 b sqq. ; *Gorg.*, 512 e.
2. *Rép.*, IV, 445 a-b ; X, 612 a-613 e.
3. *Tim.*, 91 d sqq. ; *Phéd.*, 81 e sqq. ; *Lois*, X, 904 c-d.
4. *Apol.*, 41 a ; *Gorg.*, 523 a sqq. ; *Rép.*, X, 615 a sqq.
5. *Rép.*, X, 615 a-b.

lisme des conditions sociales[1] ou des corps d'animaux[2] correspondant aux degrés de déchéance morale traduisent en infortune ou en laideur visibles le mal que l'âme s'est fait à elle-même. L'âme n'obtient rien de nouveau, rien d'étranger, rien qu'elle n'ait voulu. C'est de son propre vouloir que l'âme, amoureuse du corps, erre autour des monuments funéraires jusqu'à ce qu'elle soit de nouveau liée à un corps[3]. Les tyrans qui se réincarnent dans des corps de loups[4] ont le malheur de voir exaucé leur désir du mal. C'est ce désir qui fait, à la fois, leur malheur et leur châtiment. Pas davantage, le châtiment proprement dit ne dépend de quelque dieu gendarme ; il n'est même pas, comme chez Solon, l'effet inexorablement causé par la faute. C'est au moment même où la faute est commise, qu'elle enlaidit, qu'elle détériore, qu'elle punit l'âme. Le tribunal des enfers ne décide pas, comme les juges mortels, de la culpabilité de l'âme. Avant même de se présenter devant les magistrats divins, l'âme porte visiblement sur elle toutes les traces de la faute commise ; le thème du *Portrait de Dorian Gray* suggère assez bien ce que Platon veut dire. Nul juge étranger, et dont il serait toujours possible de contester la compétence, sinon le pouvoir, ne nous condamne ; les Fils de Zeus ne font que rendre un verdict que nous fûmes les premiers à prononcer sur nous[5].

1. *Phèdre*, 248 d sqq.
2. Cf. p. 77, n. 3.
3. *Phéd.*, 81 d-e.
4. *Phéd.*, 82 a.
5. « L'enfer est, au même titre que le paradis, un exaucement » (R. Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944, p. 153).

Si le crime est un mal, le châtiment est un bien. Il n'est pas pire malheur pour le criminel que de rester attaché à son crime et d'« échapper au châtiment »[1] salutaire ; il ressemblerait au malade qui « craignant comme un enfant le traitement par le feu et le fer »[2] refuserait la guérison. Sans doute, Platon n'ignore pas les peines qui agissent par intimidation. Mais il les réserve aux malfaiteurs inguérissables qui, dans la Cité ou dans l'au-delà (et qui, dès lors, ne seront plus admises à se réincarner)[3], serviront d'exemples à des délinquants dont le relèvement reste possible[4]. Même lorsqu'il décrit les supplices infernaux avec un luxe de détails[5] qui fait déjà songer à l'imagination dantesque, Platon parle moins en législateur qu'en moraliste qui s'adresse à des consciences obtuses. Il s'agit moins de faire souffrir pour faire trembler que de faire trembler pour prévenir et, surtout, pour exhorter. La punition se propose essentiellement l'amendement du coupable[6]. Toute faute est involontaire. L'âme s'y laisse aller, parce qu'elle ne comprend pas que la faute est un mal. Le châtiment isole l'essence du crime de ses apparences attrayantes. Comme le tribunal des enfers jugera l'âme nue, privée de l'assistance des témoins complaisants, dépouillée du prestige (beauté du corps, richesse, noblesse) dont elle enveloppait, durant son séjour terrestre, sa laideur[7], de même se tiendra devant l'âme la faute toute nue, dé-

1. *Gorg.*, 479 c 1-2.
2. *Gorg.*, 479 a 8 sqq.
3. *Gorg.*, 525 c ; *Phéd.*, 113 e ; *Rép.*, X, 615 c sqq.
4. *Gorg.*, 525 c ; *Rép.* X, 619 d 5 ; *Lois*, IX, 862 d-e.
5. *Rép.*, X, 615 d-616 a.
6. Cf. *Lois*, IX, 854 d *fin.*
7. *Gorg.*, 523 c-d.

pourvue d'agrément et de charme. Le tribunal est à peine un intermédiaire : il laisse l'âme seule en face de la faute seule[1].

Métamorphose et châtiment isolent la faute et la manifestent. La métamorphose rend visible à tous la laideur du vice ; le châtiment en rend sensible la malfaisance à l'âme. La métamorphose concrétise la méchanceté et l'attache à l'âme ; alors que le châtiment la présente à l'âme comme dans un miroir et provoque ainsi la « réflexion »[2] et l'amendement.

Tel étant l'enfer platonicien, quel est le paradis ? — L'âme incarnée qui a puisé son seul bonheur dans la pratique de la philosophie et de la justice est digne d'une seule récompense : la vision permanente des réalités éternelles. Pour ceux donc qui ont philosophé « dans la pureté et dans la justice »[3], la roue des réincarnations sera rompue, et ils obtiennent le bonheur parfait de la contemplation. Cette condition est parfois[4] suspendue à trois existences consacrées à la philosophie, et le mythe la situe tantôt dans l'astre d'où l'âme était partie[5], tantôt aux îles des bienheureux[6]. Si l'âme coupable est confrontée avec sa faute, l'âme purifiée sera mise en présence des réalités[7] auxquelles

1. Peut-être vaudrait-il mieux parler de méchanceté plutôt que de faute. En tout cas, il ne semble pas que Platon conçoive la faute comme une chute, unique et dramatique. C'est progressivement et, souvent, insensiblement, que l'âme glisse vers la dégradation et se confirme dans le mal.
2. Une des prisons des *Lois* s'appelle « maison de réflexion » (X, 908 a).
3. *Soph.*, 253 e.
4. *Phèdre*, 249 a.
5. *Tim.*, 42 b.
6. *Gorg.*, 526 c (cf. *Phéd.*, 114 b-c), *Rép.*, VII, 540 b.
7. *Phéd.*, 67 a.

elle s'est rendue semblable. Sur elle non plus, les juges ne prononcent pas une sentence étrangère. Le jugement n'ajoute rien à son bonheur, puisqu'il n'ajoute rien à sa valeur. Les juges, devant elle, ne font pas figure de distributeurs de prix : « Ils en admirent la beauté et l'envoient aux îles des bienheureux[1]. »

Le mythe connaît d'autres récompenses, moins hautes, promises à une vertu moins parfaite. Sans parvenir à la vertu philosophique, certains hommes, aidés d'une grâce divine[2], soutenus par un « bon naturel »[3], inspirés par un calcul mesquin[4], atteignent une vertu ignorante, mais méritoire. Pour eux, le cycle des réincarnations continue ; mais, dans l'intervalle, ils obtiennent des récompenses, « dans une demeure pure et située sur les hauteurs de la terre »[5]. Platon ne précise guère[6] en quoi consistent ces récompenses (qu'il recueille, ainsi que les châtiments, de la tradition) ; en tout cas elles n'empêchent pas l'âme qui les a goûtées de commettre, lors de sa prochaine incarnation, les pires méfaits[7]. A la différence des châtiments, ces récompenses ne profitent pas à l'âme, puisqu'elles ne l'instruisent point.

Ce que vaut une telle vie, passée dans un bonheur indicible mais loin de la philosophie, l'œuvre entière de Platon nous l'apprendrait si un texte précis ne venait, par surcroît, nous renseigner. Platon se de-

1. *Gorg.*, 526 c.
2. *Mén.*, 99 c sqq.
3. *Rép.*, II, 374 e ; *Lois*, X, 899 d, 908 b.
4. *Phéd.*, 68 d sqq.
5. *Phéd.*, 114 c 1-2 ; cf. 109 b sqq.
6. *Rép.*, X, 615 b *fin* ; *Phéd.*, *loc. cit.* ; *Gorg.*, 526 c.
7. *Rép.*, X, 619 c-d.

mande si étaient heureux les hommes qui vivaient sous le règne de Cronos, surveillés par le dieu en personne. Or le tout est de savoir s'ils mettaient à profit leurs loisirs pour s'instruire et pour philosopher ou si « gavés de nourriture et de boissons, ils échangeaient entre eux... des fables comme celles qu'on raconte maintenant à leur sujet »[1]. Voilà jugé, avec tout le respect dû à la tradition, ce bonheur traditionnel. Il ne vaut guère plus que ces banquets où les convives, faute d'éducation, ne savent s'entretenir par leurs propres moyens et en sont réduits à faire venir des joueuses de flûtes : c'est « une voix étrangère » qui fait « le lien de leur société »[2]. Pourtant, ce bonheur est conforme à la sagesse, institué et dirigé par le dieu ou par des démons[3]. Mais Platon ne veut pas d'un bonheur dont la bonté serait placée dans une sagesse étrangère ; la science du berger ne peut octroyer au troupeau qu'un bonheur d'emprunt. Que servirait la jouissance même des plus grands plaisirs si, privés d'intelligence, de mémoire et de science, nous ne savions même pas que nous en jouirions[4] ? A quoi bon une vie conforme à la sagesse divine si, n'étant pas sages nous-mêmes, nous n'en apercevions même pas la bonté[5] ? La sagesse étant le seul bien[6], l'existence humaine, avec toutes ses misères, mais qui nous permet, si peu que ce soit, de philosopher, est préférable à une vie, aussi parfaite qu'on la veuille,

1. *Polit.*, 272 c.
2. *Prot.*, 347 c-d.
3. Ainsi *Lois*, IV, 713 c-d.
4. *Phil.*, 21 b-c.
5. Le sage doit savoir qu'il est sage (*Charm.*, 164 a).
6. *Euthyd.*, 281 e.

mais dont la sagesse serait exclue. L'arbre de la connaissance est planté au centre du paradis de Platon.

Pour mieux voir l'action des châtiments et des récompenses sur les âmes, il faut se souvenir que Platon distingue deux maux dans l'âme : la méchanceté qui est comme une maladie, et l'ignorance qui est comme une laideur[1]. Or des âmes qu'entraîne à nouveau le cycle des naissances, seules les méchantes auront tiré parti de leur séjour dans l'au-delà, guéries de leur méchanceté par le châtiment ; en revanche les prix offerts aux justes ne leur sont pas vraiment un bien, puisqu'ils ne les rendent pas meilleures. Même les âmes soumises au châtiment salutaire n'y laissent que leur maladie, mais non pas leur laideur. Elles n'en sauraient tirer qu'une expérience comparable à celle d'un chat échaudé. Ayant éprouvé la malfaisance de la faute, si l'on peut dire dans leur chair, elles seront averties, mais non savantes. Comme les gens du commun, elles seront courageuses par lâcheté, tempérantes par souci de plaisir[2]. La source profonde du vice est une ignorance que seul peut extirper le savoir. Or, on ne philosophe ni au ciel ni aux enfers ; on ne philosophe que sur terre. Nul salut efficace n'existe donc pour les âmes astreintes à la réincarnation, si ce n'est durant leur vie terrestre. Ni récompenses ni châtiments ne modifient sensiblement les âmes. Que la réincarnation soit déterminée automatiquement par la dernière existence de l'âme, ou qu'elle dépende d'une option offerte aux âmes punies

1. *Soph.*, 228 d.
2. *Phéd.*, 68 d sqq.

ou récompensées, — toujours l'âme obtient ce qu'elle désire, toujours l'âme devient ce qu'elle est[1].

Derrière les mythes eschatologiques, faits de traditions différentes et composés selon des inspirations diverses, une intention demeure constante : l'exhortation à la philosophie, appel adressé à des vivants et qui demande à être entendu, qui ne peut être entendu que dans cette vie même.

## IV. — Le Choix des Conditions

Après avoir reçu le salaire de leur dernière existence, les âmes, selon un ordre fixé par un tirage au sort, devront choisir leur prochaine condition terrestre[2]. Des « modèles de vies », dont le nombre dépasse celui des âmes présentes, sont étalés devant elles. Il en est de toutes sortes : vies d'animaux et vies d'hommes, vies de dynastes et de particuliers, d'hommes renommés ou obscurs ; chaque condition est précisée, semble-t-il, dans ses péripéties principales ; à quoi s'ajoutent des indications de pauvreté et de richesse, de santé et de maladie, tous éléments mélangés dans des proportions diverses. Le détail de chaque condition ne se découvre pas à première vue ; mais il suffit de bien regarder pour bien choisir. L'instant du choix est appelé « l'instant critique »[3], parce que toute notre nouvelle existence en dépend.

Ce système d'option ne diffère pas essentiellement de la métamorphose automatique décrite dans d'au-

1. *Cf. Lois*, X, 904 c déb.
2. *Phèdre*, 249 b ; *Rép.*, X, 617 d-620 e.
3. *Rép.*, X, 618 b *fin.*

tres mythes[1]. « Le plus souvent les âmes choisissaient selon les habitudes contractées dans leur vie antérieure[2]. » De plus, pourquoi cette option se place-t-elle dans un « instant critique » ? Elle porte sur les biens et les maux extérieurs, sur les biens et les maux du corps[3], donc sur ce qui n'est ni un bien ni un mal. Le seul bien réel, la sagesse identique à la vertu, est soustrait au choix : « La vertu n'a point de maître ; chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en aura plus ou moins[4]. » Le futur du mythe traduit notre condition présente ; la vertu, cet « unique nécessaire »[5], ne s'acquiert ni ne se perd dans un « instant critique », mais au cours d'une longue série d'efforts ou d'abandons ; le jeu décisif ne se joue pas dans l'au-delà, mais à chaque instant du présent.

Dans la Cité, aucune condition n'est méprisable. Les professions de revendeur, de marchand, d'hôtelier, « belles », pourtant, et « honorables », sont injustement tombées en décri. Qu'on oblige des hommes de bien à les exercer, et « elles seraient honorées à l'égal d'une mère et d'une nourrice »[6]. Les pires malfaiteurs relégués aux demeures infernales sont des tyrans ; il n'empêche que même parmi les autocrates on trouve d'« honnêtes gens »[7]. On en dira autant de la profession d'avocat, et Platon reprend à son compte l'apologie de Gorgias[8] : l'art n'encourt ni

1. P. 77, n. 3.
2. *Rép.*, X, 620 a.
3. P. 6 sqq.
4. *Ibid.*, 617 e.
5. Cf. *Charm.*, 174 c.
6. *Lois*, XI, 918 b-e.
7. *Gorg.*, 525 d-526 b.
8. *Gorg.*, 457 a.

responsabilité ni blâme s'il se trouve des orateurs qui en usent mal[1].

Cette primauté de la vertu, capable de s'imposer en toutes circonstances et de transfigurer toute condition, s'affirme par la foi autant que par la raison. Mais elle ne donne pas lieu à quelque rigorisme. Platon sait fort bien que la Nécessité ne se laisse pas persuader entièrement. Ces choses neutres que sont les biens extérieurs et les conditions sociales prennent, dans l'action politique et dans la vie morale, le rang de causes adjuvantes, de causes « sans lesquelles »[2] ni le politique, ni chaque particulier ne sauraient réaliser la vertu. Les conditions prises en soi sont bien indifférentes, mais, étant donné la diversité des caractères, chacune d'elles doit être adaptée au caractère auquel seul elle convient. Le chef d'État n'est certes pas maître de la beauté et de la laideur, de la naissance illustre ou obscure ni, souvent, de la richesse et de la pauvreté de ses sujets ; il lui faudrait le don d'ubiquité et un savoir divin s'il voulait « s'asseoir à chaque instant de la vie à côté de chaque citoyen pour lui prescrire exactement ce qu'il doit faire »[3]. Mais, dans les limites de ses facultés, c'est bien un tel programme que se fixe le roi philosophe. Il lui faut connaître les âmes qu'il devra gouverner ; les trois dialogues politiques contiennent les éléments de toute une caractérologie.

Le choix des conditions est laissé à l'entière liberté des âmes ; personne ne pourra donc s'en prendre à la

1. *Lois*, XI, 937 e sqq.
2. Cf. *Phéd.*, 99 b.
3. *Polit.*, 275 c ; 295 a *fin*-b.

divinité qui, elle, est « hors de cause ». Cependant, un dieu seul serait assez savant pour guider ce choix et pour attribuer à chaque âme le mode de vie qui lui convient. Un dieu ou, dans une plus faible mesure, un philosophe. L'idée du libre choix, qui veut « innocenter »[1] la divinité, s'accorde avec une conception toute différente, en apparence, selon laquelle Dieu, « Roi de l'Univers », assigne à chacun de nous sa place convenable. « Mais il a laissé à nos volontés les causes d'où dépendent nos qualités : car nous devenons généralement ce que nous désirons et tels qu'est notre âme[2]. » Toujours se retrouve cette correspondance entre notre caractère et notre condition. Qu'elle provienne d'une métamorphose automatique, qu'elle soit fixée par une libre option, qu'elle soit imposée par le roi philosophe ou par le Roi de l'Univers, c'est toujours l'âme qui choisit sa condition.

Mais les deux parties de l'âme déterminent deux volontés, l'une obéissant au Bien, l'autre entraînée aux caprices de la cause errante[3]. Les deux recherchent, l'une ce qu'elle sait, l'autre ce qu'elle croit[4] être notre bien. Toutes deux obtiennent ce qu'elles veulent ou croient vouloir. C'est, quoi qu'il arrive, sa propre volonté qui est faite quand le méchant obtient la tyrannie, quand le politique le plie à l'esclavage[5], quand le Roi du Monde l'enferme dans un corps de loup. Mais la dialectique seule nous rend libres, parce qu'elle nous apprend à vouloir ce qu'il faut. En sorte

1. *Rép.*, X, 617 e ; cf. II, 379 c, *Tim.*, 42 d.
2. *Lois*, X, 904 a, b-c.
3. Cf. aussi *Phèdre*, 237 d sqq.
4. *Mén.*, 77 b sqq.
5. *Polit.*, 309 a.

que la bonne volonté, celle qui se fait transparente aux exigences de la divinité, mérite seule le nom de volonté, et elle est toujours libre, qu'elle provienne du simple citoyen qui l'abandonne librement au gouverneur philosophe, ou qu'elle émane du philosophe qui, lui-même, s'est rangé à la volonté du Bien.

Il ne faut donc pas trouver dans le mythe de la *République* une doctrine selon laquelle l'âme se prédestinerait elle-même. Le choix nous est constamment offert et il ne porte pas seulement sur la vertu, mais encore, d'une manière plus restreinte, il est vrai, sur les biens du corps et les biens extérieurs.

Il ne dépend pas de nous d'être de naissance illustre ou obscure, d'être homme plutôt que femme, d'être beaux plutôt que laids. Mais toutes ces conditions, jusqu'à un certain point, peuvent être modifiées[1]. On peut perdre ses privilèges de naissance et l'on peut, à leur défaut, acquérir le mérite[2] ; un homme, à force de couardise, peut déchoir de la virilité[3] ; en revanche, une femme capable de porter les armes et de cultiver les sciences sera associée à la tâche des gardiens[4] ; la beauté peut s'évanouir[5] et celui qui en manque peut remédier à sa disgrâce par la pratique de la gymnastique[6], sinon par les artifices de la cosmétique et de la toilette[7] ;

1. Sur la « dualité » des conditions voir R. Schaerer, *loc. cit.*, p. 164.
2. *Rép.*, IV, 423 c-d.
3. *Tim.*, 42 c.
4. *Rép.*, IV, 456 a ; VII, 540 c.
5. *Alcib. I*, 131 c.
6. *Tim.*, 87 d sqq.
7. *Gorg.*, 465 b ; *Hipp. Maj.*, 294 a.

même de la maladie[1], on peut faire un bon usage.

Tous les éléments inchangeables de notre vie, ceux dont nous pouvons user d'une manière plutôt que d'une autre, mais qu'il nous est impossible de supprimer, sont « choisis ». Le mythe ne précise pas davantage. Peut-être est-il permis de découvrir, dans cette solidarité du caractère avec certaines données immuables des conditions de vie, une liberté et un choix de tous les instants, la liberté d'« assumer » et de choisir ce qui, du dehors, paraît inéluctable[2]. C'est ainsi, peut-on dire, que le Démiurge « assume » les œuvres de la Cause errante et les contraint à la volonté de l'Intelligence. Nous sommes loin, en tout cas, de l'idéal stoïcien qui pulvérise toutes choses, hormis la raison, dans l'indifférence du *nihil ad me.*

Mais la Raison ne pénètre pas entièrement la Matière, et le dialecticien n'est pas toujours libre d'accorder ses actes à sa connaissance. Notre vie comporte une part irréductible de hasard. C'est de cette donnée ultime que rend compte l'institution du tirage au sort. Irrévocable, le sort n'est pas décisif : « Même le dernier venu, s'il choisit intelligemment et qu'il ne relâche pas d'efforts, peut obtenir une existence convenable[3]. » Mais à mesure que l'intelligence s'obscurcit et que l'effort s'abandonne, le sort peut prendre le dessus. Aux prises avec le savoir et la justice du philosophe, le sort s'affirme surtout comme une occasion « manquée »[4] ; il ne dépend pas du philosophe de

1. *Rép.*, VI, 496 c déb.
2. J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943, p. ex. pp. 392-393 (voir aussi les références au mythe de la *Rép.*, pp. 126, 372).
3. *Rép.*, X, 619 b.
4. *Rép.*, VI, 497 a 3.

naître dans une patrie favorable à son action politique, ni même à l'épanouissement de ses facultés[1]. Mais c'est là une simple malchance qui contrarie sa volonté, sans parvenir à la dévier. En revanche, le sort qui fit naître Alcibiade en plein impérialisme athénien, l'emportera sur la noblesse native du disciple de Socrate et le détournera de la philosophie[2]. D'autre part, il est des occasions « offertes » dont nous ne saurions, sans démesure, nous attribuer le mérite. Ce n'est pas sa science, c'est un « heureux hasard », c'est « un dieu »[3] qui peut faire rencontrer au dialecticien un chef d'État bien doué et docile aux conseils de la raison ; c'est une « dispensation divine »[4] qui aurait pu protéger Alcibiade contre les tentations envahissantes et le maintenir dans la justice. Ce double aspect du sort, hasard et chance divine[5], se rencontre aussi bien dans la vie des particuliers que dans la Cité. En inscrivant dans la constitution le tirage au sort de certaines charges publiques, le législateur fera la part de la Nécessité aveugle[6]. Dans la vie politique et dans la vie des particuliers, Platon réserve l'action du « hasard » ou d'un « dieu ». Action d'une « fortune », bonne ou mauvaise, elle ne vaut pas qu'on « se décourage »[7], elle « est négligeable pour un homme vraiment homme »[8] ; le philosophe, confiant dans l'intelligence divine, ne laissera pas de prier pour que les

1. *Rép.*, VI.
2. *Rép.*, VI, 492 a sqq. ; *Alcib. I, fin.*
3. *Lois*, IV, 710 c-d.
4. *Rép.*, VI, 493 a 1.
5. *Lois*, IV, 709 a-b.
6. *Lois*, VI, 757 d-e.
7. *Rép.*, X, 619 b 6.
8. *Gorg.*, 512 e 1.

dieux « redressent le sort »[1] et de croire que toutes les infortunes « finiront par tourner à l'avantage » du juste[2].

On peut donc dire que tout ce qui arrive à l'âme dépend, en fin de compte, d'elle-même, et qu'elle-même dépend de la raison[3]. De même que l'ignorant peut parvenir au savoir, soit par ses propres moyens, soit grâce à un maître[4], le salut des âmes réside soit dans la pratique de la dialectique, soit dans la soumission à l'intelligence du philosophe, roi, couronné ou non, et qui, lui-même, s'est soumis à la raison de Dieu.

Mais si la diversité des conditions dépend des âmes, d'où provient la différence entre les âmes ?

## V. — L'Individualité des Ames

Une fois mis en marche, le mécanisme des réincarnations satisfait à toutes les exigences de la justice et de la raison. Mais quelle en fut la cause première et pourquoi toutes les âmes ne sont-elles pas égales en valeur ?

Le Modèle intelligible comprend la Forme des vivants mortels ; il « faut » donc que l'Univers visible comprenne des hommes, « s'il doit être parfaitement achevé »[5]. Ce « il faut » est la seule[6] explication que le

1. *Lois*, VI, 757 e 5.
2. *Rép.*, X, 613 a 6-7.
3. *Mén.*, 88 e ; cf. *Prot.*, 313 a ; *Charm.*, 156 e *fin* ; *Rép.*, III, 400 d-e.
4. *Lach.*, 186 e ; *Alcib. I*, 106 d ; *Phéd.*, 78 a.
5. *Tim.*, 41 b-c.
6. D'accord avec Taylor (*A Commentary on Pl.'s Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 253 sq.), nous pensons que ce texte du *Timée* exclut toute idée d'une « chute ». — Pour écarter, en faveur du *Timée*, le récit de la chute intellectuelle de *Phèdre*, 248 a sqq.,

*Timée* propose de l'origine des hommes. La nécessité doit s'entendre ici dans les deux sens que ce mot peut avoir chez Platon. Elle exprime d'abord les lois essentielles du Devenir telles qu'elles sont inscrites dans les Formes. Mais dès que les âmes sortent des mains du Démiurge, dès qu'il s'agira de les implanter dans des corps, la Nécessité intelligible va rencontrer la cause errante, la Nécessité mécanique et aveugle : c'est celle-ci qui pose les « lois » des réincarnations[1],

la chronologie fournirait un argument suffisant (ce qui ne lui arrive pas si souvent). Mais il est plus simple de constater que le mythe du *Phèdre* n'est pas un « conte vraisemblable » (*Tim.*, 29 d 1), exposé entre savants et chargé d'explorer un terrain où la raison ne peut aller, mais « un discours non entièrement exempt de persuasion » (265 b *fin*) qui veut « tourner » l'élève « vers la philosophie » (257 b 4-5). Dès lors, comment se contrediraient les deux dialogues dont l'intention n'est pas la même ? — C'est cette intention protreptique qui explique que le *Phèdre*, loin de vouloir élucider la préhistoire de l'âme, transpose dans un passé mythique la condition présente de l'âme. C'est seulement à l'âme incarnée qu'on peut attribuer un mauvais coursier, non à ce « démon » divin (*Tim.*, 90 a, 41 c) dont la composition parfaite garantit l'indissolubilité (41 b ; *Rép.*, 611 a-612 a ; cf. II, 381 a-b). A l'idée de la chute, conforme à la tradition, aucun texte de Platon ne fait écho. M. Robin (*Notice* du *Phèdre*, p. CXXVIII) a pu montrer à quelles absurdités conduit cette idée interprétée à la lettre. De fait, la réminiscence est un devoir qui s'impose à tous les hommes indistinctement (*Phèdre*, 249 b *fin*) et suppose une initiation préempirique également parfaite de toutes les âmes (*Mén.*, 81 d). C'est seulement dans leur état incarné que les âmes font preuve d'aptitudes inégales au « ressouvenir ». Le mythe ne prétend pas expliquer cette inégalité par une autre, préempirique, et qui demanderait, à son tour, à être expliquée. Après avoir donné dans l'image des attelages ailés un arrière-fond au drame qui va se jouer dans les âmes incarnées (250 e sqq., 253 c sqq), il ne retient de la chute intellectuelle que l'exhortation, valable pour tout « homme » (249 b 8), à la philosophie. Les Formes sont l'objet de notre désir, de nos efforts, de nos regrets (250 c) ; jamais, pas même dans le *Phédon*, elles n'éveillent en nous un sentiment de culpabilité.

1. *Tim.*, 41 e ; *Phèdre*, 248 c 3.

c'est d'elle que dépend l'adjonction, faite à l'âme immortelle, d'une âme et d'un corps mortels, c'est elle qui plonge l'âme, au contact du monde corporel, dans un trouble profond[1]. Cette rencontre de la bonté du Modèle et de la Nécessité aveugle, la coopération du Démiurge et des divinités subalternes témoignent à nouveau du « dualisme » platonicien et rendent compte de la dualité de la nature humaine.

Aussi longtemps que les âmes dépendent du Démiurge, elles sont toutes traitées de la même manière. Le Dieu leur « enseigne la nature du Tout », et il établit la première naissance « identique pour toutes, afin que nulle ne soit moins bien traitée par lui ». Instruites par le Dieu, attribuées, chacune, à un astre[2], promises à une première incarnation égale pour toutes, les âmes obtiennent de leur Créateur la plénitude du savoir et un traitement de justice parfaite. Ce n'est pas à l'origine, ce n'est pas sous l'empire du Démiurge ni dans le lieu supralunaire qu'une inégalité qui équivaudrait à une inéquité, peut se glisser dans le rang des « démons »[3] qui viennent de naître. C'est l'action de la Cause errante qui va produire les déviations où se différencieront les âmes, et cette action ne peut s'exercer qu'au cours des réincarnations, dans le monde sublunaire où la Nécessité aveugle n'est pas entièrement réduite par l'Intelligence divine.

Bien que cette idée de la « première » naissance ne prétende aucunement résoudre un problème d'his-

1. *Tim.*, 42 a ; 43 a sqq.
2. *Tim.*, 41 e.
3. *Tim.*, 90 a 4.

toire, insoluble avec nos moyens d'investigation[1], elle peut être projetée sur le plan historique. Étant instruits par les « anciennes traditions » des fléaux divers, inondations et épidémies, qui ont décimé le genre humain et provoqué les alternances des civilisations, nous pouvons placer la « première » incarnation des âmes dans l'une de ces sociétés primitives dont les membres ne connaissaient « ni constitutions, ni gouvernements, ni arts ni lois » et, ignorant les tentations de la pauvreté et de la richesse, étaient « vertueux pour ces raisons et à cause de ce qu'on nomme simplicité »[2]. Telle est la première naissance, « identique pour tous », qui produit des êtres à peine différenciés, indistinctement bons. Puis, de même que la Cité idéale[3], cette société primitive évolue et se développe dans le sens d'une différenciation qui va donner naissance aux inégalités des caractères, aux vertus et aux vices[4]. L'évolution qui plonge l'être dans le devenir va toujours à rebours et, aussitôt la naissance réussie, s'achemine vers la corruption.

C'est donc au cours de leurs incarnations que les âmes s'individualisent et se fixent en caractères. Processus de multiplication et, souvent, de dégradation comparable à celui par lequel la Forme « uniforme » produit dans le « porte-empreinte » une infinité d'images, plus ou moins obscures. Alors que la vertu est une, le vice se manifeste sous des formes innombrables[5]. Les âmes jetées dans des corps déchoient de

1. *Rép.*, II, 382 d 1-3 ; cf. *Lois*, VI, 782 a.
2. *Lois*, III, 677 a 1 ; 678 a ; 679 c.
3. *Rép.*, VIII déb.
4. *Lois*, III, 678 a.
5. *Rép.*, IV, 445 c.

leur perfection unique qui, originellement, fut la même pour toutes, et s'en éloignent à mesure qu'elles s'individualisent à l'infini.

De plus, autrement que la Forme pure et « en soi », l'âme descend directement dans la matière, le flot du devenir l'emporte et la déséquilibre totalement, au point qu'« au premier moment, l'âme devient folle »[1]. Pour trouver un mode d'existence supportable, l'âme se croit obligée de composer avec la matière envahissante ; reniant sa fonction dominatrice, elle cède aux caprices de la cause errante et accueille en elle et près d'elle des éléments corporels qui l'altèrent, la défigurent et, à force d'habitudes, la rendent méconnaissable[2]. Or, le seul moyen efficace de rétablir l'équilibre est de résister aux mouvements infinis et désordonnés de la matière et de retrouver les révolutions régulières de jadis pour les imposer, en maîtresse, à l'âme mortelle et au corps[3].

On pourrait donc croire que le salut des âmes consisterait à se désindividualiser, afin de rentrer dans leur perfection primitive et unique. Cela est vrai, dans la mesure où les caractères se forment et se durcissent sous l'action des deux parties mortelles adjointes à l'âme immortelle. Et cela est d'autant plus vrai que l'individualisme sans frein d'un Calliclès et, d'une manière générale, « l'amour de soi »[4] prennent racine dans la partie mortelle de notre âme pour s'opposer, derrière les retranchements du moi, aux

1. *Tim.*, 44 b 1.
2. *Rép.*, X, 611 c-612 a.
3. *Tim.*, 44 b.
4. *Lois*, V, 731 d sqq.

exigences du Bien. Mais est-il vrai que l'âme immortelle soit sans caractère propre ?

Les âmes tiennent le milieu entre les Formes et les sensibles[1]. Alors que chaque Forme est unique, les âmes sont multiples. Mais cette pluralité est fixe ; elle n'est pas, comme celle des images, infinie. Et elle n'est pas non plus, comme celle des images, signe d'imperfection. Tout au contraire, la pluralité des âmes, déterminée par le nombre des divinités astrales[2], réalise cette supposition, contradictoire et impensable si on voulait l'appliquer aux Formes[3] : une pluralité d'êtres absolument égaux en essence, en dignité et en valeur.

Mais cette pluralité indistincte ne tardera pas, avant même d'être disloquée par la cause errante, à se diversifier. Le Démiurge attribue chaque âme à un astre, puis, « il leur enseigne la nature du Tout » ; ou encore les âmes font cortège aux astres pour s'initier au spectacle des Réalités divines[4]. C'est dans cette « distribution » que réside, pour les âmes, le *principe d'individuation*. Et l'on voit aussitôt que cette individuation n'est ni faute, ni dégradation. Elle est analogue à la diversité des astres : les révolutions des corps célestes se distinguent entre elles, sans que ces différences engendrent, comme chez les mortels, dissensions et injustices. Elles s'harmonisent entre elles et recomposent, conjointement, l'unité de

1. Cf. aussi *Banquet*, 203 a.
2. *Tim.*, 41 d *fin.*
3. *Rép.*, X, 597 c-d ; *Parm.*, 132 a-b, d sqq. ; en revanche, « les objets mathématiques » sont également « une pluralité d'objets semblables » (Arist., *Métaph.*, A, 6, 987 b 14 sqq.).
4. *Tim.*, 41 e déb. ; *Phèdre*, 248 a, c.

l'Univers, afin que « le Monde, *Cosmos* au vrai sens du terme, soit diversifié dans sa totalité »[1].

Cette différenciation préempirique des âmes va donner lieu, ici encore par une sorte de *procession*, à la diversité des caractères. Les astres, également bons, conviaient les âmes qui leur faisaient suite à la même vision des mêmes Réalités éternelles. Mais, tombées dans des corps mortels, les âmes subiront l'action de la cause errante qui pèsera sur leurs caractères également bons, les fera dévier et *sortir* de leur perfection originelle et pourra tourner leur fidélité en caricature et en faute. C'est ainsi que l'âme qui fut initiée à la suite de Jupiter gardera plus de constance et d'aplomb dans les tourments de l'amour ; celle qui fut la servante de Mars, cédera à l'emportement et s'égarera jusqu'au meurtre et, d'une manière générale, « selon que telle âme fut le choreute de tel dieu, elle honorera ce dieu-là et essaiera de l'imiter le plus possible dans sa vie »[2].

Ce texte traduit une croyance plutôt qu'une doctrine. Il n'implique ni n'appelle ni ne favorise la pratique de l'« horoscope ». Il ne s'agit pas de prédire notre destinée, ni même d'expliquer en détail tel caractère par telle étoile. Mais il y a bien l'idée (qui n'accepte de se préciser qu'à la faveur du mythe) que l'individualité des âmes est garantie par l'ordre cosmique. Dans son effort de purification, la dialectique tend à dominer nos passions, à rendre au principe rationnel son indépendance à l'égard de l'âme mortelle, laquelle, justement, ne fait pas notre indivi-

1. *Tim.*, 40 a, cf. *Rép.*, VI, 500 c.
2. *Phèdre*, 252 c-d.

dualité profonde, mais, au contraire, la pervertit.

Seul le semblable est l'ami du semblable, d'après Platon. Mais cette ressemblance n'est pas identité. L'amitié, au sein de l'Académie, liait des hommes fort différents, mais unis dans leur culte commun de la philosophie ; peu importe que la Cité idéale soit monarchique ou aristocratique[1], parce que même plusieurs chefs, pourtant différents de caractère, s'accorderont et se ressembleront par leur amour du Bien ; parlant de l'au-delà, Socrate espère s'en retourner auprès des hommes bons et des dieux bons[2]. Il est significatif que Platon, malgré l'origine commune des âmes (toutes formées dans le cratère d'où surgit l'Ame du Monde[3]), n'a jamais enseigné le retour à l'Ame universelle ni l'évanouissement au sein de l'Être où les âmes s'abîmeraient et dissoudraient leurs caractères comme du non-être. Pas plus que l'âme, durant son séjour terrestre, ne devra se désincarner, pas plus elle ne sera, après la rupture du cycle des naissances, désindividualisée.

## VI. — L'Ame et l'Univers

Par ses éléments composants, l'âme s'apparente au monde intelligible comme au monde visible. Le mythe explique par cette double nature l'aptitude de l'âme aux deux modes de connaissance : intellection et sensation[4], en vertu du principe que le sem-

1. *Rép.*, IV, 445 d.
2. *Phéd.*, 63 b.
3. *Tim.*, 41 d.
4. *Tim.*, 41 d ; 47 a-c.

blable ne peut être connu que du semblable. De plus, c'est encore par sa nature même que l'âme a rapport au règne des Formes et à l'Univers visible. Et la bonté du Démiurge fait que même les rapports que l'âme soutient avec le monde corporel sont encore pénétrés de raison et témoignent de l'ordre que les Formes délèguent dans la Matière.

Les Formes, à l'égard de l'Univers visible, sont radicalement transcendantes. Le *Phèdre* les place dans le « lieu supra-céleste »[1], autant dire qu'il renonce à les localiser. En revanche, les âmes, dès leur naissance, sont placées, chacune, dans un astre ; celui-ci constitue leur « lieu naturel » et demeure pour chacune d'elles la patrie lointaine où elles retourneront, à condition de passer leur vie dans la justice et dans la philosophie.

Il y a d'autres lieux qui conviennent à l'âme. L'expiation des âmes coupables se situe dans les profondeurs de la terre, les prix de vertu sont reçus au ciel[2]. Et comme il est des degrés de méchanceté, les lieux du châtiment s'étagent de la surface de la terre jusqu'aux régions souterraines de l'Hadès[3]. Le *Phédon* décrit ces demeures infernales avec force détails et donne sur leur hydrographie des indications étrangement précises, on dirait presque scientifiques. Dans d'autres mythes, à la fois eschatologiques et cosmologiques, on a pu déceler des éléments d'astronomie conformes au dernier état de la science contemporaine de Platon.

1. *Phèdre*, 247 c.
2. *Rép.*, X, 614 c sqq.
3. *Lois*, X, 904 c-e.

Symbolisme et science s'efforcent conjointement de traduire les correspondances entre les âmes (montant ou descendant les degrés du savoir et de la vertu) et les lieux cosmiques. Nous avons rencontré une idée analogue dans la théorie évolutionniste à rebours par laquelle le *Timée* explique la naissance des bêtes. La ferme croyance qui s'exprime dans ces récits et l'exhortation à la justice où ils trouvent leur conclusion confèrent une vérité indubitable à ces contes, au point que Socrate peut à la fois dire qu'il « ne sied pas à un homme sensé » de prétendre qu'il en est de tout cela réellement comme le mythe le décrit, et affirmer, contre Calliclès et son immoralisme inintelligent (ce qui, pour Platon, serait d'ailleurs un pléonasme), que le mythe est un *logos*[1]. Il faut ajouter que tout ce qui, dans ces récits, peut sembler au premier abord jeu gratuit de l'imagination devient un idéal très précis dans la science politique, quand il s'agit pour le chef d'État d'établir les correspondances entre tel citoyen et telle classe sociale, tel métier, telle situation. Les lois harmoniques issues des Formes gouvernent l'Univers entier et agissent partout et toujours les mêmes, dans le Ciel, dans l'organisation de la Cité, dans l'activité du moindre artisan. Elles assurent la cohérence du Tout[2] et fixent à chaque âme, incarnée[3] ou libre du corps, la place qui lui convient.

Les fréquents rapports que Platon établit entre la cosmologie et la psychologie (politique ou eschatologique) pourraient faire croire que l'Univers platonicien a pour principal but de fournir aux voyages des

1. *Phéd.*, 114 d ; *Gorg.*, 523 a.
2. *Gorg.*, 507 e *fin*-508 a.
3. Cf. *Lois*, X, 904 a-b.

âmes un vaste décor de paysages variés. De fait, l'Univers n'est ni anthropocentrique, ni « psychocentrique ». L'Univers ne porte même pas son centre en lui-même ; le Modèle intelligible n'a pas été imaginé par le Créateur des Formes à seule fin de servir de « modèle » au Démiurge. L'existence n'est jamais « en vue de » la genèse[1] ; c'est la copie qui a pour fin le modèle, non inversement. Dès lors, comment les âmes humaines, inférieures aux Formes, dépendant du Démiurge, créées après les divinités astrales, seraient-elles la fin de l'Univers ? — Le finalisme dont fait preuve le *Timée* dans l'explication, en particulier, du corps humain ou encore des plantes[2], a pu donner le change à certains interprètes. Il est vrai que le principe du meilleur s'impose à chaque échelon de la réalité et organise, de degré en degré, l'inférieur en vue du supérieur et, d'une manière générale, la Matière en vue des Formes. Mais, en accord avec ce principe, l'homme ne devient une fin qu'à un niveau assez bas de l'échelle, dans le cadre d'un Univers déjà existant et dont la fin, loin d'être l'homme, ni même l'âme humaine, est placée au-dessus de cet Univers. Le soleil, par exemple, n'a pas été créé, comme le veut le Socrate xénophontique, pour la commodité des hommes, ni les étoiles pour nous « indiquer les heures de la nuit et pour nous permettre de nous livrer à bien des occupations nécessaires »[3]. Le soleil et les planètes n'ont d'autre fin que de fournir au temps, « image mobile de l'Éternité », des mesures visibles[4].

1. *Phil.*, 54 a-c.
2. *Tim.*, 77 a.
3. *Mémor.*, IV, III, 3-4.
4. *Tim.*, 38 c.

C'est, en vertu de la *procession*, en s'acquittant de leurs fonctions que les astres deviennent causes de certains biens *pour nous ;* ce n'est pas pour les leur faire produire que le Démiurge les créa. Même au niveau où l'homme est la fin de ce qui lui est inférieur, la fin dernière est toujours le Bien ou « la victoire de la vertu »[1], jamais le bien-être des hommes. Toute la physiologie platonicienne se partage entre l'explication par le principe du meilleur et par la « nécessité ». La bouche et les dents sont « nécessaires » pour donner au corps sa nourriture ; d'autre part « la fontaine des paroles qui jaillit au dehors pour servir l'esprit, est, de toutes les fontaines, la plus belle et la meilleure »[2]. Ce double point de vue qui domine tout le *Timée* suffit à montrer que la téléologie platonicienne est foncièrement différente de celle que Xénophon prête à son Socrate et où l'on a constaté avec raison « du Bernardin de Saint-Pierre »[3]. Pas plus que le pessimisme de Platon ne se confond avec celui des anciens[4], l'optimisme du « principe du meilleur » ne se confond avec celui des Xénophon. Le finalisme des *Mémorables* se nourrit précisément de ce que le *Timée* abandonne au « nécessaire » : l'ensemble des « fins » et des « biens » qui assurent le bonheur de l'animal en nous. Pour Platon comme pour Plotin, la « fin véritable » de l'homme « consiste à saisir sa place dans le système des réalités, et non à s'y tailler un premier rôle »[5].

1. *Lois*, X, 904 b.
2. *Tim.*, 75 e (trad. Rivaud).
3. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 553.
4. P. 76 sq.
5. E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, Paris, 1924, t. II, p. 110.

## VII. — Le Culte spirituel

Avant de s'incarner pour la première fois, l'âme s'adonnait tout entière au spectacle des Formes divines et, à présent, son salut exige qu'elle rompe le cycle des naissances pour retourner à sa condition originelle. De cette condition perdue et promise qui fixe le statut métaphysique de l'âme, il découle pour l'homme cette exigence : pratiquer la philosophie[1]. Dans l'effort dialectique, l'homme découvre sa fonction propre ; dans la réminiscence il restaure la vision des réalités ; dans l'amour philosophique, il défait les liens de sa condition charnelle et devine les « amours inimaginables »[2] qui, jadis, l'attachaient à l'Être. La philosophie ne néglige ni ne méprise aucune parcelle du savoir, car c'est ainsi seulement qu'elle parvient à « l'essence entière », c'est-à-dire au Bien dans son déploiement infini et dont elle devra recueillir soigneusement les moindres manifestations qui en procèdent[3]. Nous avons vu que la science de l'Être est une science religieuse[4].

« Il est impossible », disent les *Lois*, « qu'un mortel acquière une piété ferme, s'il n'a pas compris ces deux points dont nous avons parlé : tout d'abord que l'âme est le plus ancien des êtres qui participent à la génération, qu'elle est immortelle et qu'elle gouverne tous les corps, ensuite (nous l'avons dit plusieurs fois) qu'il y a dans les astres une Intelligence qui gouverne les êtres ; enfin il doit connaître les

1. *Phèdre*, 249 b *fin.*
2. *Phèdre*, 250 d.
3. *Rép.*, V, 475 b-c ; VI, 485 b ; *Parm.*, 130 e 3 ; *Soph.*, 227 a-c.
4. Pp. 27, 34 sq.

disciplines préparatoires à la compréhension de ces points »[1]. — Ces indications préludent à un programme d'études qu'il faut établir à l'intention des futurs chefs d'État, c'est-à-dire des dialecticiens. La « piété », comme dans l'*Euthyphron* et dans la *République*, conduit, en passant par la justice, jusqu'à la science du Bien. Mais le mouvement ascendant qui emporte l'âme, à travers les disciplines propédeutiques jusqu'à l'Être suprême, se repose, pour un temps, dans l'astronomie où, comme par anticipation, il pressent son terme : la piété, avant de se fondre dans la vision du Bien, prend conscience d'elle-même dans ces « deux points », dans ces exigences conjointes où s'affirme la primauté de l'âme et la divinité des corps célestes. — On a rapproché ces deux exigences de la tirade célèbre dans laquelle la *Critique de la Raison Pratique* glorifie le ciel étoilé et la loi morale en nous. Rapprochement superficiel, où ni Kant ni Platon ne trouvent leur compte et qui risque, de la part des modernes, de faire prêter à Platon on ne sait quel vague sentimentalisme s'extasiant devant la splendeur du ciel[2] et la voix de la conscience. Il ne s'agit pas, chez Platon, de deux affirmations distinctes. Il faut comprendre, tout ensemble, la précellence de l'âme et la divinité du « grand Tout ». De plus, le primat spirituel ne s'affirme pas, tout d'abord, dans des impératifs éthiques. Dans l'ordre de la *procession*, nous l'avons vu, le fait moral ne vient pas en premier lieu. Ce qui est pri-

1. *Lois*, XII, 967 d.
2. Comp. aussi les belles pages de Stuart Mill, *Phil. de Hamilton*, tr. fr., 1869, pp. 598-601 (chap. XXVII, *fin*).

mordial, ce sont les Essences d'où sort l'Ame, une Ame cosmique, infaillible dans son intelligence qui comprend et dans ses mouvements qui imitent les Essences. Ce n'est que l'âme humaine qui connaît des impératifs auxquels elle peut désobéir, et une conscience divisée. C'est un contre-sens que de vouloir fonder, dans le platonisme, Dieu ou la primauté de l'Intelligence sur la loi morale, que la conscience humaine entend pour mieux l'enfreindre. Tout au contraire, l'expérience de l'âme « vaincue par le plaisir », de l'âme qui « sachant telles choses mauvaises, les fait cependant »[1], fait naître la *misologie*, le mépris de toute science. — Enfin, ce n'est pas l'admiration béate, ni quelque frisson poético-religieux en face des étoiles qu'entend Platon. Il ne s'agit pas de « sentir »[2], il s'agit de « savoir », et cela à l'aide des « disciplines préparatoires à la compréhension de ces points »[3]. Plus précisément, il s'agit, contre l'opinion commune qui proscrit le scientisme astronomique comme une source d'athéisme[4], de trouver une science astronomique qui soit connaissance des dieux.

Outre la dialectique et l'astronomie, Platon connaît une autre forme mais, en vertu du mouvement de procession, toujours de la même piété. Au seuil de la rédaction des *Lois*, l'Athénien pose comme principe de départ : « Dieu est la mesure de toutes choses. » L'organisation de la Cité ne fera que développer jusque dans ses dernières conséquences « la

1. *Prot.*, 353 c.
2. Comme dans les mystères (Aristote, fr. 15, V. Rose).
3. *Lois*, XII, 967 d.
4. *Ibid.*, 966 e sqq., cf. VII, 821 a sqq.

conduite qui plaît et se conforme à Dieu »[1]. De ce principe, l'Athénien commence par exposer les conséquences proprement religieuses. Elles comprennent nos devoirs envers les dieux, les démons, les héros, les parents[2], puis à l'égard de l'âme, du corps, des biens extérieurs[3]. Tous ces devoirs illustrent la manière dont il faut « se rendre semblable à Dieu »[4] et expliquent comment nous devons « honorer »[5] les biens que nous tenons de Dieu (ou, dans le langage de l'*Euthydème* : en « user »[6]). — Le culte des dieux, des démons et des héros ressortit à la « religion » au sens traditionnel, et trouve son cadre naturel dans la Cité. Mais les devoirs de l'âme à l'égard d'elle-même[7] peuvent être envisagés à part et définissent ce qu'on pourrait appeler le culte intérieur.

« De tous les biens que nous possédons, l'âme est, après les dieux, le plus divin. » « Honorer » son âme, c'est « honorer bien plus la partie en nous qui commande que celle qui obéit » ; en effet : « Il y a en chacun de nous deux parties, l'une, puissante et de bonne qualité, qui commande et l'autre, faible et de moins de prix, qui doit obéir[8]. »

Le sommaire du culte intérieur tient dans ces deux affirmations : l'âme doit prendre soin d'elle-même[9],

1. *Lois*, IV, 716 c.
2. *Ibid.*, IV, 718 a.
3. *Lois*, V, 726 a-729 c.
4. *Lois*, IV, 716 c *fin* sq.
5. *Lois*, IV, 717 b et *passim* jusqu'à 729 a.
6. *Euthyd.*, 280 e sqq. ; cf. p. 15, n. 1.
7. *Lois*, V, 726 a-728 d.
8. *Ibid.*, 726 a sq.
9. *Apol.*, 29 e 1-2 ; *Phéd.*, 115 b 6.

et : « le Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie divin *(démon)*[1]. »

La théorie de la division de l'âme est une analyse géniale des données de la conscience et, aussi longtemps qu'elle demeure une théorie strictement psychologique, ne soulève aucune difficulté intrinsèque. Dans cette lutte que soutiennent les différents principes de l'âme, le moi semble passer d'un principe à l'autre, et l'engagement apparaît comme un dialogue violent que l'âme se tient à elle-même et dont elle fournit, à tour de rôle, les interlocuteurs. Aucun problème donc ne se pose au sujet de l'égoïsme. On dira, avec Aristote, que l'égoïsme répréhensible, c'est l'amour et l'indulgence du méchant pour ses passions mauvaises ; au contraire, l'« égoïsme » bon, l'amour vertueux de soi, c'est, dans l'âme du juste, le commandement de l'intelligence et la maîtrise de soi. D'où il est évident que « l'homme de bien doit s'aimer lui-même (car il tirera avantage de sa belle conduite et rendra service aux autres), mais le méchant ne le doit (car il nuirait à lui-même et à ceux de son entourage, en suivant ses penchants vicieux) »[2]. Mais autre chose est de dire que l'âme possède un principe rationnel, autre chose de dire qu'il y a un dieu en nous. L'homme ne peut plus alors s'identifier sans réserves à ce principe divin. Les injonctions qu'il en reçoit, et même l'obéissance qu'il leur témoigne, il ne peut plus se les attribuer à lui-même ; ce n'est plus lui qui remporte la victoire, c'est le dieu en lui. Et cela requiert une absence de démesure si rare et

1. *Tim.*, 90 a.
2. *Eth. Nic.*, IX, 8, 1169 a 12-15.

si difficile à obtenir que Platon ne tente pas, comme son disciple, un sauvetage de l'« égoïsme ». L'amour de soi condamnable est si « naturel »[1] à l'homme que le mouvement de délivrance devra s'élever à l'amour de Dieu et substituer à la volonté « naturelle » une volonté étrangère pour la faire nôtre : « Ce n'est pas soi-même ni ce qui est à soi qu'il faut chérir, si l'on veut devenir un grand homme, mais la justice, qu'on la réalise soi-même ou qu'elle soit encore mieux réalisée par autrui... Tout homme doit donc se garder de s'aimer beaucoup soi-même ; il faut qu'il s'attache à ceux qui valent mieux que lui, sans égard pour son amour-propre. » L'égoïsme est « le plus grand des défauts »[2].

Nous avons vu comment, au cours de la recherche dialectique, les thèses « personnelles » s'effacent derrière les exigences essentielles. Cette abdication de nous-mêmes, ce consentement à l'Être nous restitue notre personnalité propre, celle que l'âme a reçue de l'astre. Que nous en tirions avantage, comme le note Aristote, rien n'est plus évident. Mais ce n'est pas là le motif qui nous fait agir. La course aux avantages est le propre du prétendant non épris[3] ; l'amoureux authentique ne veut que la présence et l'adoration. En même temps qu'il cherche à rendre l'aimé le plus parfait possible, il essaie de se rendre semblable à celui qui « vaut mieux » que lui-même. C'est ainsi que l'homme sage et juste « prend soin de la partie divine et garde en bon état le génie *(démon)* qui habite en lui »[4].

1. *Lois*, V, 731 d *fin.*
2. *Ibid.*, 732 a-b ; 731 d *fin.* A *rapprocher* de p. 117, n. 1-3.
3. *Phèdre*, premier discours de Socrate.
4. *Tim.*, 90 c.

Dans l'*Euthyphron*, Socrate avait raillé une définition proposée par le devin : la piété est un soin consacré aux dieux. Tout soin améliore celui qui en est l'objet ; les dieux, parfaits en tout point, faudrait-il, par nos soins, les rendre meilleurs[1] ? Mais le *Timée* découvre un sens nouveau à cette formule, et confie à nos soins la divinité là où sa perfection est la plus fragile, la plus vulnérable : le démon incarné en nous.

On ne saurait imaginer une surveillance plus étroite de l'homme par Dieu. Dieu est logé en nous, et l'homme, à tout instant, vit dans sa présence. Plus même : ce dieu, en un sens, c'est l'homme même. Mais l'homme n'en est aucunement divinisé ; ce « génie en lui », il tient à l'homme de l'offenser, de le dégrader, et, par une vie d'injustice et d'ignorance, de le « mortaliser »[2] entièrement.

« S'assimiler à Dieu »[3], prendre soin de son âme, il ne suffit pas de dire que c'est mener une vie d'intelligence et de vertu. L'animal, qui nous persuade à chaque instant qu'il est nous-mêmes, guette la raison là où elle semble la plus forte, là où elle semble exercer sans défaillance sa fonction *hégémonique*. La partie basse de notre âme, contrainte à la volonté du meilleur et résignée à sa défaite, voudra assurer une subtile revanche à ses penchants humiliés et rapporter au moi la victoire qui revient à la seule raison. Or le seul vainqueur est le « démon en nous » et le Bien dont il a pris les ordres.

1. *Euthyphr.*, 12 e sqq.
2. *Phéd.*, 83 d ; *Tim.*, 90 b.
3. *Théét.*, 176 b ; *Lois*, IV, 716 c-d.

Même lorsque nous atteignons au seuil de la perfection, il n'y a nulle exaltation du moi. Au moment où notre ressemblance avec le dieu semble le plus achevée, jusqu'à se fondre dans une identité essentielle, l'homme confesse qu'il n'est point dieu, que ce qu'il y a de divin en lui n'est pas lui-même, mais un *démon*, autre que lui, offert à son adoration et à son culte, mais non à sa domination ni à son orgueil. L'amour de soi dont la forme la plus élevée est le sentiment de l'honneur, ne peut inspirer qu'une « vie grossière », au prix de l'amour qui veut « rendre honneur »[1], plutôt que d'être honoré. On songe à Thémistocle attribuant aux « dieux et aux héros »[2] la victoire dont il fut le principal artisan.

Dans la prière également, l'homme doit lutter contre « ce désir universel... que les choses arrivent au gré de sa propre volonté »[3]. Au lieu de demander aux dieux l'exaucement de ses désirs, souvent déraisonnables[4], au lieu de vouloir forcer la main à la divinité, par des sacrifices ou des pratiques de magie[5], l'homme doit d'abord apprendre à prier, apprendre ce qu'il faut demander : la sagesse[6]. Dans la prière non plus, la religion ne peut être séparée de la philosophie. Le dialecticien, en quête des Formes, prononce des prières et des invocations, de peur que sa propre ignorance ne se substitue au savoir d'en haut pour ré-

1. *Phèdre*, 256 b *fin*-c ; la décadence de la Cité idéale commence lorsque les gouvernants substituent à l'amour de la sagesse l'ambition et l'amour des honneurs.
2. *Hérod.*, VIII, 109.
3. *Lois*, III, 687 c.
4. *Ibid.*, sqq. ; VII, 801 a-c [*Alcib. II*], 143 a.
5. *Lois*, X, 909 b.
6. *Lois*, III, 687 e *fin* ; *Phèdre*, *fin*.

soudre les apories. De là, le caractère en apparence impersonnel de la prière selon Platon. Dans les *Lois*, en accord avec l'interdiction des cultes privés, la prière est envisagée principalement en fonction du culte public[1] ; en tout cas si elle s'accompagne de sacrifices, elle exige l'entremise des prêtres ; et quiconque, s'il le veut, peut y participer[2] ; l'État exerce un contrôle sur les poètes et les musiciens qui composent les prières chantées[3]. Le culte suppose certes, on l'a noté avec raison[4], la présence des divinités, mais il ne faut pas que cette présence favorise, comme dans les mystères, l'exaltation du moi. La prière essentielle, celle qui prie pour savoir et qui demande la sagesse, n'est que l'aspiration profonde de l'homme, à travers toutes les recherches dialectiques, à se laisser guider par les exigences des Formes[5].

## VIII. — Destinée de l'Homme

Les âmes, incarnées ou non, ont leur place dans l'Univers et prennent part à la vie du « grand Tout ». Bien qu'elles choisissent librement leur vie, elles s'intègrent dans l'ordre cosmique dont ne sauraient les faire sortir ni la démesure ni la révolte.

Le Monde se meut avec une régularité parfaite et, même en décomposant ce mouvement dans des alternances d'ordre et de déviation[6], le mythe laisse in-

1. *Lois*, VII, 796 c.
2. X, 909 d sqq. ; cf. IX, 854 b.
3. *Lois*, VII, 801-802 d.
4. P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 174.
5. Cf. *Soph.*, 252 e 9.
6. P. 57, n. 1.

tacte la constance même de ce mouvement circulaire. Pareillement, la vie des âmes est conçue comme un circuit ; les âmes « montent ou descendent, selon qu'elles perdent ou gagnent en intelligence ou en stupidité »[1], et « ce sont toujours les mêmes âmes qui existent »[2]. Réussite ou échec ne sont jamais définitifs (sauf pour les âmes qu'une vertu constante ou un vice inguérissable ont exclues du cycle des naissances). Tout, dans l'âme, dépend de la raison[3] qui ne se perd pas une fois pour toutes et qui ne s'acquiert que durant une vie ou des vies entières.

Ni le salut ni la perdition ne sont donc liés à des décisions ou à des actes irrévocables. Ce qu'on pourrait appeler révélation dans le platonisme ne produit jamais une « conversion » définitive, et l'inspiration, l'illumination « brusque »[4], la sagesse qui nous « advient d'elle-même »[5] et qui « tombe je ne sais d'où »[6] n'a pas d'emploi dans cette science du salut qu'est la dialectique. D'où la critique de l'inspiration poétique (laquelle, cependant, est expressément attribuée aux dieux), parce qu'elle s'en va aussi soudain qu'elle est venue et laisse le poète aussi ignorant qu'avant. Vertu et savoir sont toujours à conquérir ; l'ignorance et le vice nous tentent à chaque pas. Toute déchéance peut grever l'avenir, mais non, à de rares exceptions près, le compromettre irrémédiablement ; une fois subi son châtiment, l'âme peut toujours se reprendre,

1. P. 67, n. 3.
2. *Rép.*, X, 611 a.
3. P. 91, n. 3.
4. *Théét.*, 162 c 3.
5. *Euthyd.*, 282 c 2.
6. *Crat.*, 396 d 1.

puisque toute l'éternité du temps lui est offerte pour s'assimiler à Dieu qui, lui, est hors du temps. Mais l'exigence et l'exhortation veulent être écoutées constamment, et c'est pour cela que chaque instant du temps où l'âme entend cet appel est un « instant critique ».

La Cité platonicienne renvoie de son territoire les poètes tragiques, parce que, dans la paix et dans la guerre, elle représente elle-même le plus beau des drames[1] ; de même l'homme libre ne se fera ni auteur ni acteur[2], parce qu'il devra, par sa vie même, composer le seul poème dramatique qui soit digne de lui : celui qui imite, non des images, mais les Valeurs. Mais ce drame vécu semble exempt de tout élément dramatique : rien d'irréparable ne peut arriver à l'âme ; il ne comporte ni péripéties tragiques, ni même de dénouement, puisque la mort n'y met pas un terme.

Il ne saurait donc y avoir de drame sacré dans la religion de Platon. Les âmes ne s'amendent qu'au cours d'innombrables existences ; la dialectique a besoin du loisir et n'accepte pas d'être « pressée par l'eau qui s'écoule »[3]. Le temps et l'instant où se nouent, se condensent et se concluent les drames des poètes et les drames humains, font naître l'illusion que la Nécessité aveugle l'emporte sur l'action du Bien. La poésie dramatique (où chaque acte, chaque parole sont chargés de sens et lourds de conséquences, où rien n'est indifférent, où nulle parole ne peut se

1. *Lois*, VII, 817 b.
2. *Rép.*, III, 394 e sqq.
3. *Théét.*, 172 d.

reprendre, nul acte ne se peut réparer) est un art de tromperie. Le drame philosophique ne se termine jamais ni dans le désarroi ni par un cri de victoire ; « achevés » ou aporétiques, les dialogues s'achèvent par une exhortation à la philosophie ; aucun échec n'est définitif, aucune découverte n'est acquise.

D'où enfin l'absence, chez Platon, de tout élément pathétique. Il ne faut pas se complaire dans les difficultés du « combat »[1] où nous sommes engagés. La victoire qui nous est proposée ne se remporte ni par une décision ni par un acte ; elle s'obtient au bout de patients efforts et conduit à un état, à cette vie calme et sereine que mènent les divinités astrales[2], non précisément en vertu d'une victoire dramatique, mais par une nécessité fondée en être. Rien n'eût été aussi antipathique à Platon que le culte du « sentiment tragique de la vie ». La tâche de l'homme ne consiste pas à aviver et à exalter les déchirures de sa conscience, ni à faire cause commune avec les coups du hasard qui l'accablent et à leur témoigner par ses gémissements[3] une considération qu'ils ne méritent pas. Le drame spirituel, au delà des péripéties qui voudraient forcer notre adhésion, tend vers l'hymne[4] qui ne conte pas quelque récit, toujours mensonger, mais qui rend témoignage de l'Être intemporel[5].

1. *Rép.*, X, 608 b 4.
2. Cf. chap. II, I.
3. *Rép.*, X, 604.
4. Cf. plus loin p. 128 sq.
5. Voir notre article sur *Le Problème de la Tragédie d'après Platon* (*Rev. Et. Grecques*, t. LXI, 1948, pp. 19-63).

## CHAPITRE III

# LA CITÉ

### I. — Cité et Univers

Toute la cosmologie du *Timée* est le premier acte d'un drame qui devait représenter les hauts faits des Athéniens légendaires, citoyens de la Cité idéale. Dans l'analyse la plus « réaliste » que Platon ait donnée de l'art politique vient s'insérer un grand mythe cosmologique. — Pas plus que l'homme, la Cité n'est la mesure de toutes choses. Comme l'homme, elle doit connaître et tenir la place qui lui revient dans l'ensemble de l'Univers.

Origine et destinée de la Cité sont liées aux alternances cosmiques. Née au cours du cycle rétrograde, où la Nécessité est en lutte contre l'Intelligence divine, la Cité, avec son appareil de lois et de sanctions, doit imiter[1] le règne de Cronos où les commandements, promulgués par la sagesse des démons, ne se séparaient pas, chez le troupeau, de l'obéissance ni de la félicité.

L'organisation même de la Cité idéale rappelle en plusieurs points l'ordre du Monde décrit dans le *Timée*.

1. *Polit.*, 269 c sqq. ; *Lois*, IV, 713 e sqq.

Relatant la genèse de l'Univers, Timée s'aperçoit qu'il parle « un peu au hasard »[1] : au lieu de décrire d'abord le corps visible du Monde, il eût fallu commencer par la naissance de l'âme, car l'Ame du Monde est plus ancienne que son corps et lui commande en maîtresse. De même, l'origine de la Cité est attribuée d'abord aux besoins qui contraignent les hommes isolés à mettre leur travail en commun[2]. Plus tard seulement, on comprend que la condition la plus nécessaire à l'existence de l'État ne réside ni dans les artisans, ni même dans le corps des citoyens, mais dans les gouvernants[3]. — Toute la substance corporelle entre dans la composition de l'Univers, afin que l'Univers soit unique, parfaitement achevé et qu'il ne subsiste rien qui, de l'extérieur, puisse l'attaquer et lui arracher quelque partie consubstantielle[4]. La Cité des *Lois* ne saurait éviter toute relation avec les autres Cités du monde grec. Mais sa perfection n'a rien à gagner au contact des États qui, tous, sont si mal gouvernés qu'ils ne méritent même pas le nom ni le titre d'État[5]. L'autarcie de la Cité s'établira donc par tous les moyens : fortification constante des frontières[6], réglementation sévère des voyages à l'étranger[7], usage d'une monnaie qui n'ait cours que sur le territoire national[8].

Pour que l'Univers puisse subsister sans dommage,

1. *Tim.*, 34 c.
2. *Rép.*, II, 369 b-c.
3. *Rép.*, IV, 428 e sq.
4. *Tim.*, 33 a.
5. *Rép.*, IV, 422 e ; *Lois*, XII, 950 a.
6. *Lois*, VI, 760 e.
7. XII, 950 d.
8. V, 742 a.

toutes ses parties doivent s'harmoniser exactement, de manière que le Tout soit unifié et qu'on puisse le dire « doué d'un amour suffisant pour lui-même »[1]. La Cité, elle aussi, devra s'unifier dans la « concorde » et l'« unanimité »[2] et devenir, comme l'âme parfaitement harmonisée, « amie d'elle-même »[3] ; le même événement devra susciter chez les citoyens mêmes joies ou mêmes afflictions ; la propriété personnelle sera suffisamment réduite pour ne pas constituer une source intarissable de dissensions[4] ; toutes les « passions »[5] seront orientées, le plus possible, vers le bien commun, afin de ne pas attenter à l'unité de l'État.

La cohésion du Monde est assurée par des lois harmoniques ; le Démiurge fait surtout œuvre de calculateur[6]. La science de l'arithmétique est nécessaire, non seulement aux gouvernants, mais, jusqu'à un certain degré, à tous les citoyens[7]. Outre son utilité pratique évidente, elle permet de régir la Cité d'après les lois harmoniques qui règlent le mouvement de l'Univers et de l'intégrer dans l'ordre cosmique[8].

La régularité des révolutions célestes suppose des astres en nombre déterminé[9] ; seules des âmes dont le nombre est constant peuvent assurer une circulation régulière de la vie dont elles sont porteuses[10]. De

1. *Tim.*, 34 b 8. — Cf. E. Bréhier, *Science et Humanisme*, p. 59 et n. 2.
2. *Alcib. I*, 126 c 1-5 ; *Rép.*, I, 351 d 5-6, IV, 442 c 10, d 2.
3. *Rép.*, IV, 443 d 6 ; *Lois*, V, 743 c 8.
4. *Rép.*, V, 462 b-e ; *Lois*, V, 739 b *fin* sqq.
5. *Rép.*, V, 464 c-d (d 5).
6. *Tim.*, 32 b *fin*, 33 a 6-7, 34 a 9.
7. *Lois*, V, 746 e sqq. ; VII, 809 c, 817 e sqq.
8. *Lois*, V, 746 e sqq. ; VI, 771 b.
9. *Tim.*, 41 d *fin*.
10. *Ibid.* ; *Rép.*, X, 611 a ; *Phéd.*, 70 c sqq.

même, le nombre des citoyens, ou plutôt des foyers, doit être invariable. Fixé en fonction de l'étendue du territoire, se prêtant à des subdivisions commodes, ce nombre sera maintenu par le droit successoral. Si une surabondance de naissances devait compromettre l'équilibre essentiel de l'État, on s'en débarrassera pacifiquement en déversant ce trop-plein dans une colonie[1]. Pareilles mesures, inutile de le rappeler, correspondent avant tout à des intentions politiques et économiques, d'ailleurs courantes dans l'antiquité, au point que l'on a pu parler d'un « malthusianisme en Grèce »[2]. Mais il faut noter également qu'elles s'accordent à la fois avec le mysticisme des nombres et avec des vues cosmologiques très précises.

L'Ame du Monde « étendue partout, depuis le centre jusqu'à l'extrémité du Ciel et enveloppant le Ciel du dehors »[3], « maintient tout »[4] ; les divinités astrales ne se désintéressent d'aucune parcelle de ce monde confié à leur sollicitude[5]. Les chefs d'État eux aussi auront l'œil à tout, et le principe gouvernemental est clairement formulé : « Dans la mesure du possible, rien ne devra être laissé sans surveillance[6]. » Ce principe est conforme à la fois à l'ordre cosmique et au gouvernement de l'Intelligence divine dont la légende nous a conservé le souvenir[7]. Il faudrait le détacher de ces deux sources où il puise son inspira-

1. *Lois*, V, 737 c, e sq. ; 740 c, e.
2. G. Glotz, *Etudes sociales et jurid. sur l'Antiquité grecque*, Paris, 1906, p. 224.
3. *Tim.*, 36 e.
4. *Lois*, X, 899 a 6.
5. *Lois*, X, 900 c-903 a.
6. VI, 760 a *fin*.
7. P. 115, n. 1 ; p. 86, n. 3.

tion et sa légitimité, pour y voir le fondement d'un régime tyrannique.

Pas plus que l'Univers visible, la Cité « idéale » ne se confond avec son « Modèle dressé dans le Ciel »[1]. Le Démiurge du *Timée* et les dialecticiens-gouvernants de la *République* organisent la matière cosmique ou sociale, selon les exigences du Modèle intelligible. Mais celles-ci ne sont pas toutes-puissantes, et le *Timée*, après avoir relaté les « œuvres de la Raison », doit prendre un nouveau départ pour décrire les « œuvres de la Nécessité »[2]. L'équivalent de cette seconde partie manque dans la *République ;* quand intervient la cause errante, c'est uniquement pour dégrader et pour disloquer la Cité idéale[3]. Or même cette Cité, sous peine de se confondre avec son Modèle doit subir l'action de la Nécessité. C'est à préciser cette action que s'emploient les *Lois* qui soutiennent, avec la *République*, le même rapport que la seconde partie du *Timée* avec la première[4].

Tout État, en effet, du seul fait qu'il se « réalise »[5], a besoin de lois écrites[6]. La *République* se borne à réglementer l'éducation des gardiens, afin que la Cité ne manque jamais de chefs dans lesquels puisse s'incarner la raison souveraine. Ces mesures législa-

1. *Tim.*, 28 a ; *Rép.*, IX, 592 b déb.
2. *Tim.*, 47 e ; cette bipartition du *Timée* est magistralement commentée dans l'analyse de Cornford. — Cf. p. 47-49.
3. *Rép.*, VIII, 546 a sqq.
4. En décomposant la coopération entre Raison et Nécessité dans une succession périodique, on obtient : Cycle de Cronos : cycle actuel *(Polit.)* = République idéale : décadence de la Cité (*Rép.*, VIII).
5. Cf. *Rép.*, V, 473 a.
6. *Polit.*, 301 e ; *Lois*, IX, 875 d.

tives pour peu nombreuses qu'elles soient, impliquent déjà la coopération de la Raison avec la Nécessité, de même que le Démiurge, avant même l'avènement de la Cause errante, est obligé de recourir aux « causes adjuvantes »[1]. Et, comme la seconde partie du *Timée*, les *Lois*, tout en maintenant le primat de la Raison, précisent jusque dans l'infime détail l'action de ces causes matérielles. Les *situations concrètes*[2] auxquelles s'appliqueront les dispositions du code sont des manifestations de la cause errante dont le législateur se sert, comme le Démiurge, pour « parvenir, dans la mesure du possible, au résultat le meilleur »[3]. Précédé d'un « préambule » et suivi d'une sanction[4], l'énoncé de chaque loi est une victoire que la Raison remporte sur la Nécessité ; persuasive ou contraignante, la loi, « chose divine et admirable », interprète, face à la cause errante, les exigences de la Raison à laquelle, d'ailleurs, son nom même l'apparente visiblement *(nomos-noûs)*[5].

## II. — La Religion dans la Cité

### 1. *La Tradition*

Quand il considère les caprices de la Cause errante, le législateur s'aperçoit qu'ils ne sont pas capricieux tout à fait. Les États les plus déplorablement gouvernés, du simple fait qu'ils parviennent à subsister,

1. *Tim.*, 46 c *fin.*
2. P. 45 sq.
3. *Tim.*, 46 c *fin.*
4. *Lois*, IV, 719 e sqq.
5. XII, 957 c.

témoignent d'une « force naturelle de résistance »[1] qui ne peut être qu'un don divin. Même quand l'Univers du mythe s'en va à la dérive, il n'est pas entièrement « abandonné » de Dieu, puisqu'il parvient à se rappeler, si peu que ce soit, « les instructions de son Démiurge et Père »[2]. Dieu n'a pas attendu le législateur philosophe pour organiser la vie politique. C'est à la divinité, non à des hommes, qu'il faut attribuer l'établissement des lois antiques[3], et c'est grâce à ces lois, même lorsqu'elles ne sont plus comprises ou mal appliquées, que les Cités existantes doivent d'exister encore. Dès l'origine donc, la Raison a pris en main la matière sociale, et le législateur philosophe, qui pénètre les exigences absolues de la Raison plus facilement que les procédés contingents par lesquels elle « persuade » la Matière[4], n'aura garde d'ébranler la stabilité d'un État, fondée sur la tradition. Il a toujours raison de critiquer, au nom de cet absolu qu'est la « juste mesure », telle Cité ou telle de ses institutions ; il aurait toujours tort, et même agirait contre la piété[5], s'il se faisait révolutionnaire ou si, appelé au pouvoir, il entreprenait de légiférer à neuf, au mépris de la tradition. Si le dialecticien s'attache à la seule raison et ne reconnaît l'autorité ni d'Homère ni de Simonide, le législateur s'incline devant Lycurgue ou Solon. Dans la tradition des temps reculés ou dans la source toujours jaillissante de l'oracle de Delphes[6],

1. *Polit.*, 302 a.
2. *Ibid.*, 273 b 1-2.
3. *Lois*, déb.
4. Cf. le sort, attribué soit au hasard, soit à un dieu (pp. 89-91).
5. *Lettre VII*, 331 b-c.
6. *Rép.*, IV, 427 c ; V, 469 a ; VII, 540 c ; *Lois, passim.*

la Divinité nous révèle les procédés par lesquels la Raison persuade la Nécessité et lui impose un ordre stable.

Parmi les traditions, les plus vénérables concernent la religion. Déjà la *République*, pourtant construite selon les seules exigences intelligibles du Bien, a fait dépendre l'établissement de la religion, non pas de la dialectique, mais de la tradition et de l'oracle de Delphes ; elle avait même appelé les lois relatives au culte « les plus importantes, les plus belles et les premières ». Ces lois portent sur la fondation des temples, sur le culte des dieux, des démons et des héros et sur le culte des morts[1]. Les *Lois* conservent fidèlement ce code de la religion et interdisent au législateur d'y rien changer[2]. Mais, prolongeant la *République*, elles montrent concrètement comment ce code régira la vie de la Cité et comment la religion pénètre la politique. L'ensemble du territoire national ainsi que chacune des circonscriptions administratives sont consacrés à une divinité[3] ; les assemblées se tiennent dans les sanctuaires[4] ; certains hauts fonctionnaires sont investis de la prêtrise[5] ; l'année est divisée en portions marquées par des fêtes que multipliera le législateur, d'accord avec l'Oracle, afin qu'aucune divinité ne soit négligée dans le calendrier liturgique[6].

Les divinités auxquelles s'adresse le culte officiel sont surtout les dieux olympiens et nationaux, les

1. *Rép.*, IV, 427 b.
2. *Lois*, IV, 716 d sqq. ; V, 738 b-c ; cf. *Epin.*, 985 c-d.
3. V, 740 a ; 745 b sqq.
4. VI, 767 c-d ; 755 e sq. ; XII, 945 e.
5. XII, 947 a, 951 d *fin.*
6. VII, 799 a-b.

démons et les héros[1]. Les divinités astrales, si importantes dans la cosmologie du *Timée*, « ne sont pas à proprement parler l'objet du culte public »[2] ; de même que le *Phèdre* leur attribue les noms des divinités homériques[3], la prétendue[4] apologétique des *Lois*, après avoir scientifiquement prouvé la divinité des astres, passe insensiblement aux « dieux qui habitent l'Olympe »[5] ; c'est à ces derniers qu'elle attribue la justice et la providence dont il eût été difficile, devant l'opinion vulgaire, de faire hommage aux divinités astrales.

En maints endroits, les *Dialogues* avaient protesté que nous ne savons rien des dieux[6], que nous les imaginons seulement[7], qu'il faut s'en remettre aux poètes qui se disent descendants des dieux, « quand ils assurent qu'ils débitent là leurs histoires de famille »[8]. Ainsi a dû juger la raison, parce qu'elle ne pouvait fonder aucune science ferme sur des traditions poétiques souvent choquantes et, pis encore, contradictoires ; aucune opinion, si antique soit-elle, ne renferme une vérité sûre et qu'on doive soustraire à la vérification. Mais dans la démarche descendante et dans l'action, la dialectique retrouve, comprend et revalorise les images et les opinions qu'il a fallu mettre

1. P. ex. IV, 717 a-b. — Cf. cependant XII, 945 e sqq. (Hélios et Apollon).
2. O. Reverdin, *La Religion dans la Cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 55 ; cf. plus loin p. 124, n. 1.
3. *Phèdre*, 245 e sqq. et la note de L. Robin *ad loc.*
4. Cf. p. 138.
5. X, 904 e.
6. *Crat.*, 400 d.
7. *Phèdre*, 246 c-d.
8. *Tim.*, 40 e (trad. A. Rivaud).

en doute pour accomplir la montée jusqu'au Bien. Le dialecticien qui devait laisser là Euthyphron, Ion, Simonide, pourra, législateur, rattacher ces traditions au Principe intelligible d'où elles *procèdent*. Les *Lois* organisent avec minutie ces devoirs religieux où, en face d'Euthyphron, Socrate s'était refusé à voir des pratiques de piété. De même le *Politique*, en vertu de la science souveraine, réhabilite toutes les professions qui, au départ, avaient fait figure de techniques séditieuses et révoltées contre la science politique. Ici comme là, la redescente dialectique ordonne et restaure les pratiques aveugles et, de fausses valeurs, fait des valeurs dérivées. Telle est la justification dialectique des traditions religieuses. Il faut ajouter que « c'est le culte national qu'il se préoccupe de maintenir... ; l'impiété qu'il réprouve et qu'il prétend réprimer est celle qui fait offense à la religion des pères ; et pour cette religion, ses accents émus ne sont pas cherchés »[1]. Le dialecticien retrouve les traditions auxquelles, semble-t-il, l'Athénien n'avait cessé d'adhérer.

L'acceptation de la tradition, si peu conforme à l'esprit dialectique qui rejette toute autorité, tient une place importante dans « la religion de Platon » ; non seulement, ce qui va de soi, dans la religion traditionnelle des *Lois*, mais dans les *exigences essentielles*[2] et les mythes sur lesquels s'appuie la dialectique. Ni la raison, portée à la spéculation sans frein et au rationalisme borné, ni la ferveur, tentée par la superstition et l'illuminisme, ne peuvent se passer, même en

1. Gernet-Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion*, p. 389.
2. P. ex. *Phil.*, 28 c, 30 d.

unissant leurs efforts, des servitudes bienheureuses que leur imposent la tradition et « le donné » inéluctable sous toutes ses formes. Si l'on voulait poursuivre le problème de l'individualisme chez Platon, on trouverait sans doute que la valeur reconnue au « singulier » s'attache, non à l'individu même (l'amour de soi reste « le plus grand des défauts »), mais aux créations de la tradition dans le domaine de la Cité. L'historien aurait tort d'y voir simplement un préjugé de l'aristocrate athénien ; en tout cas, si préjugé il y a, il pénètre la philosophie tout entière de Platon. La fidélité et l'obéissance dont le Socrate du *Criton* témoigne à l'égard de la Cité et « du Dieu » ne diffèrent pas essentiellement de celles que le philosophe apporte aux mythes et aux exigences[1].

## 2. *Culte et Sentiment religieux*

Comme la *République*, les *Lois* réservent la connaissance de la Réalité suprême à une infime élite[2]. Mais pour que l'unité de la Cité soit assurée, tous les citoyens, de près ou de loin, par science ou par opinion, devront approcher le Bien. Et puisqu'il ne saurait s'agir d'éveiller toutes les consciences à la philosophie, l'on ne peut plus définir le devoir spécifique de l'homme comme la dialectique[3], et le législateur proclame que « pour l'homme de bien, le moyen le plus beau, le meilleur et le plus efficace pour parvenir à une vie heureuse consiste à sacrifier et à rester en constants rapports avec les dieux par les prières, les

1. Cf. *Le Parad. dans la Dial. pl.*, pp. 100-102.
2. XII, *fin.*
3. P. 103, n. 1.

offrandes et l'ensemble du culte »[1]. Comme le Démiurge ou les divinités astrales[2] nous ont révélé les Formes qui se laissent ressaisir dans l'acte de la réminiscence, de même le culte et les fêtes nous ont été donnés par les dieux bienveillants qui, prenant en pitié le genre humain accablé sous le poids des besognes quotidiennes, nous ont ménagé dans les fêtes des instants de répit[3]. Il faut même renverser l'opinion courante qui ne voit dans les fêtes que des jeux où s'interromprait le sérieux de la vie. Au contraire, tout le sérieux de notre vie est dans ces fêtes où nous avons les dieux pour compagnons[4] ; le reste, toutes les occupations de la paix et de la guerre, il ne faut l'organiser qu'en vue du culte et en faire des causes adjuvantes pour notre bonheur réel[5]. C'est en faveur de la religion que s'opère ici le renversement des Valeurs que la dialectique produit dans l'âme humaine. Toujours ce qui nous paraît comme la réalité la plus sûre et la plus sérieuse doit s'effacer au prix d'une « réalité réellement réelle », et toujours il s'avère que nous faisons « tout le contraire de ce qu'il faudrait »[6]. Le philosophe se soucie des nécessités de la vie uniquement pour se ménager d'autant plus sûrement les « loisirs »[7] que réclame le « jeu sérieux »[8] de la dialectique ; le citoyen acceptera toutes les servitudes de la vie politique, parce que seule une Cité bien gouver-

1. *Lois*, IV, 716 d.
2. *Tim.*, 41 e 2 ; *Phèdre*, 247 a-250 *fin.*
3. *Lois*, II, 653 d ; cf. Strabon, X, 3, 9.
4. II, 665 a.
5. VII, 803 d-e.
6. *Gorg.*, 481 c.
7. *Théét.*, 172 c.
8. *Parm.*, 137 b.

née[1] lui permettra, au cours des fêtes religieuses, de s'adonner à ce qui seul mérite un soin soutenu et grave, et de prendre conscience de ce qu'il est réellement, *sérieusement :* « une plante, non pas terrestre, mais céleste »[2]. Transposition, sur le plan politique, de la philosophie libératrice, la religion devra, comme celle-ci, accomplir une œuvre d'éducation. Pour cela, elle s'aidera avant tout de la musique, de la poésie, de la danse. S'ils sont bien dirigés, les arts agissent par l'agrément sur la partie inférieure de l'âme et lui rendent sensible, sous les attraits de la beauté, la bonté de la vertu et de la raison[3].

Mais il faut qu'ils soient bien dirigés. La critique adressée aux arts, devenus profanes et qui devraient concourir aux fêtes religieuses, s'inspire des mêmes considérations que l'interdiction des cultes privés ; la religion se propose le même but que la politique et la dialectique : délivrer l'homme de ce « défaut inné » qu'est l'amour de soi[4] et lui faire acquérir les vertus philosophiques[5].

Les cultes privés menacent l'unité de la Cité, et des raisons politiques, auxquelles s'ajoutent des préoccupations d'ordre rituel[6], expliqueraient assez les mesures répressives dont ils sont l'objet. Mais ce qui est réprouvé surtout dans les considérants[7], c'est

1. Cf. VIII, 828 e.
2. *Tim.*, 90 a.
3. *Lois*, II, 659 e sq., 663 b sqq. ; *Rép.*, III, 401 d sqq. ; cf. Festugière, *Contemplation*, etc., p. 366 sqq.
4. P. 107 sq.
5. Sur tout ceci voir notre article sur *Le Problème de la Tragédie d'après Platon* (*Rev. des Etudes grecques*, t. LXI, 1948, pp. 19-63).
6. *Lois*, X, 910 a 6.
7. X, 909 e sqq.

l'amour de soi, si clairement dénoncé ailleurs comme le principal obstacle à la vraie piété[1]. Toutes les pratiques visées proviennent de gens qui ne chérissent rien autant que leur propre personne. Ils rapportent le moindre événement à eux-mêmes ; qu'ils soient effrayés par un songe ou qu'ils soient tombés sur quelque aubaine, toujours, à coups de vœux et d'offrandes, ils mettent les dieux en peine et en cause. C'est là « déshonorer » leur âme divine et la plier à une coupable suprématie de l'âme mortelle[2]. Alors qu'il faudrait nous accorder nous-mêmes sur la divinité, ces superstitieux interprètent l'ordre cosmique à partir de leur propre personne.

Or la tragédie aussi remplace le culte des dieux — qui était son office primitif — par le culte du moi. Mettant en scène des personnages qui « agissent », elle représente « le bonheur et l'infortune »[3]. Mais l'homme ne peut, semble-t-il, supporter ni l'un ni l'autre, sans mettre en cause la divinité. Les poètes tragiques insistent complaisamment sur les diverses péripéties de la vie humaine, s'interrogent sur la justice divine et concluent volontiers par la démesure ou par la révolte. Platon était trop artiste pour vouloir substituer au drame des pièces d'édification dont l'intrigue, pour être pieuse, aurait dû renoncer à être dramatique. Aussi les *Lois*, pourtant radoucies à l'égard d'Homère[4], maintiennent-elles la condamnation globale de la tragédie[5]. Essentiellement immoral,

1. V, 731 d sqq.
2. V, 727 b.
3. *Phèdre*, 268 c ; *Rép.*, X, 603 c ; *Lois*, VII, 817 b sqq. ; cf. *Poét.*, 6, 1450 a 15 sqq., 29 sqq. ; 3, 1448 a 28 sqq.
4. II, 658 d.
5. VII, 817 b.

le poème dramatique ne saurait entrer ni dans l'éducation civique ni dans le culte. Et Platon oppose aux tragédies des « chants de bon augure », hymnes ou prières consacrés aux dieux, aux démons, aux héros et aux hommes de bien morts dans la justice[1].

La musique, en effet, représente, elle aussi, des actions, dont Platon nous dit qu'elles sont soit violentes soit volontaires[2]. Or dans les deux cas, il faut agir selon certaines normes qui s'exprimeront dans les modes musicaux : face au danger ou contre les coups du sort, il faut faire preuve de courage ; dans les travaux de la paix ou devant la réussite, on doit montrer de la modération, de la modestie, de la douceur[3]. Voilà que réapparaissent les situations tragiques : bonheur et malheur, et voilà comment on doit se comporter dans l'une et dans l'autre. Dès lors, il est évident que le ressort tragique est brisé : comment éprouver crainte et pitié pour un homme qui domine le danger ? Le sublime remplaçant le tragique, ce qui subsiste de la tragédie dans la Cité idéale, c'est la louange des dieux et l'hymne héroïque. Ces chants, qui sont en même temps des prières[4], mettent les auditeurs en face des divinités qu'ils offrent à leur culte.

Courage et douceur, ces vertus que traduiront les modes musicaux, sont compris dans les devoirs religieux[5] et règleront les rapports des citoyens entre eux. Or ce sont des vertus proprement dialectiques.

1. *Rép.*, X, 607 a ; *Lois*, VII, 800 c sqq. ; 801 d sqq.
2. *Rép.*, X, 603 c.
3. *Rép.*, III, 399 a-c.
4. *Lois*, VII, 801.
5. *Lois*, V, 732 e *fin* ; 731 b-d.

La douceur se manifeste dans les entretiens sous forme de « bienveillance »[1] et d'absence d'« envie »[2]. C'est une vertu « philosophique », parce qu'elle repose sur une « connaissance »[3]. Le courage nous fait résister, dans la recherche de la vérité, au mensonge, à la paresse, à la facilité[4].

« L'absence d'envie », pour les divinités astrales, consiste à admettre dans leur cortège toutes les âmes qui ont « la volonté et le pouvoir » de les suivre[5]. A cette générosité divine correspond, chez les citoyens, le désir de « communiquer leur vertu aux autres »[6]. Tous doivent concourir avec les magistrats à l'enseignement et au châtiment de leurs concitoyens ; et c'est la douceur et le courage qui les en rendent capables[7]. La constitution prévoit des « concours » et des « prix » de vertu[8]. Mais, pas plus que le philosophe ne doit s'attribuer le mérite du savoir qu'il acquiert, pas plus la vertu ne doit exalter la personne où elle se trouve. L'antique principe de l'émulation change ainsi de sens. Ce n'est plus, comme lors des concours tragiques, une rivalité entre individus : « toute la Cité s'exerce à rivaliser de vertu »[9]. La vertu doit pénétrer la Cité entière, et il importe fort peu qu'elle se trouve en Pierre plutôt qu'en Paul[10]. « L'absence

1. *Rép.*, VI, 499 a-500 a ; *Théét.*, 168 b 3-4 ; *Lettre VII*, 344 b 5-6.
2. *Rép.*, V, 476 e 6 ; VI, 500 a 4-5.
3. *Rép.*, II, 375 e-376 b ; cf. VI, 490 b.
4. *Rép.*, VII, 535 d sqq. ; cf. VI, 504 c.
5. *Phèdre*, 247 a.
6. *Lois*, V, 730 e.
7. *Lois*, V, 730 sq.
8. XI, 919 a, 922 a ; XII, 946 a-d, 959 a.
9. *Lois*, V, 731 a.
10. V, 732 a-b.

d'envie », ainsi comprise, enlève au principe de rivalité son principal ressort, l'exaltation de l'individu, et le fonde sur l'amour du Beau, sur l'« admiration » qui ne demande rien pour elle-même, si ce n'est la « présence » et la « contemplation »[1].

Les rapports entre les citoyens sont ainsi déterminés par le culte des dieux et la pratique de la vertu. Mais ils manquent peut-être d'une certaine affection, ils ne baignent pas dans ce climat de sympathie, de chaleur que les modernes trouvent par exemple dans la famille[2]. Le problème de l'entr'aide matérielle est d'ordre politique, non moral[3]. La seule aide véritable est dans l'exhortation et dans l'enseignement. Le citoyen de la Cité des *Lois* croirait rendre un service indigne à l'ami tombé dans quelque disgrâce, s'il l'en plaignait plus qu'il ne voudrait se plaindre lui-même, s'il était à sa place[4]. Pas plus qu'il ne faut concéder aux passions cette revanche tortueuse qu'elles cherchent à prendre sur la raison victorieuse[5], pas plus il ne faut que notre désir de gémir[6] et de nous soucier trouve à s'employer et à s'affairer autour du prochain, afin de rétablir, par détour, sa suprématie[7].

1. *Rép.*, VI, 500 c 7 ; *Banquet*, 211 d 7-8.
2. Les *Lois* rétablissent bien la famille, mais c'est dans l'intérêt de l'Etat (VI, 773 a-d) et pour que le culte des ancêtres se perpétue (V, 729 c ; IX, 878 a-b) ; au demeurant, Platon recommande fortement, selon le mode spartiate ou crétois, l'institution des repas en commun (ce sont en quelque sorte des *mess*), VIII, 842 b.
3. *Rép.*, IV, 422 a ; *Lois*, V, 744 d-e ; VIII, 828 e ; XI, 936 b.
4. *Rép.*, X, 604 b sqq.
5. P. 109.
6. *Rép.*, X, 604 e.
7. *Phil.*, 48 a, 50 b.. — Comp. Arist., *Eth. Nic.*, IX, 11, 1171 b 3-12.

Le culte officiel, l'éducation civique et la vie politique tout entière concourent ainsi à délivrer les citoyens de leur fausse individualité[1] et à libérer en eux cette partie qui ne se reconnaît qu'en face de Dieu. La religion des *Lois* accomplit pour chacun des citoyens une œuvre exactement analogue à celle que la dialectique opère dans l'âme des philosophes.

### 3. *Religion et Politique*

La Cité antique vivait et mourut avec son culte officiel. Elle se mourait déjà, à l'époque de Platon, et si les *Lois* rétablissent les traditions religieuses et les veulent raviver par des sentiments de piété, c'est parce que c'était le seul moyen de maintenir vivante, avec la religion, la Cité même, au mépris peut-être de l'évolution historique, mais en pleine fidélité à l'égard de la tradition. La Cité des *Lois* n'est cependant pas une « théocratie », si ce n'est au sens étymologique du terme. Platon rejette formellement le gouvernement des prêtres[2]. Si, dans les *Lois*, certains hauts magistrats sont nommés prêtres d'Apollon et du Soleil[3], ce n'est pas que les prêtres soient autorisés à concourir avec le politique ; le pouvoir s'enveloppe de la prêtrise, il n'en procède pas. En revanche, dans la mesure où, dans les *Lois*, le Bien prend les traits de Dieu[4], on peut en effet parler d'une « théocratie », mais c'est la même que dans la *République*. Si le Bien, si Dieu doit gouverner l'État, c'est toujours par l'intermédiaire de ces savants qui s'appellent

1. P. 95 sqq.
2. *Polit.*, 290 d sqq.
3. *Lois*, XII, 947 a.
4. IV, 716 c ; cf. *Rép.*, VII, 520 c ; *Polit.*, 283 c-284 d.

dialecticiens et dont la science est soumise au Bien, l'opinion, à la tradition et à l'Oracle de Delphes.

Qu'un pareil régime, sous le couvert de la philosophie ou de la religion, puisse donner lieu à des abus, Platon l'a fort bien vu. Aussi n'y a-t-il pas union personnelle entre le philosophe et l'autocrate : le *Politique* et les *Lois* placent les gouvernants sous l'autorité de la constitution écrite. Quant aux dialecticiens souverains de la *République*, ils sont aussi inconcevables qu'un Démiurge façonnant l'Univers d'après les seules exigences de la Raison, sans se soucier de persuader la Nécessité[1]. Il n'en demeure pas moins que le législateur, dans les limites imposées par la matière sociale et par la tradition, s'inspire de la seule raison ; quand Platon décrit le politique idéal, il se plaît à montrer combien son action, vue de l'extérieur, paraît arbitraire et capricieuse[2]. Thème fréquent dans la philosophie platonicienne : en nous faisant sortir de la Caverne, la dialectique renverse nos valeurs reçues et nous fait distinguer ce que nous avions coutume de confondre : les images et les réalités, le sophiste et le philosophe qui se ressemblent comme le loup et le chien[3]. Voir dans Platon, comme on l'a encore essayé récemment[4], le précurseur et le théoricien de la tyrannie, c'est faire bon marché de la qualité fondamentale du dialecticien : savoir discerner les ressemblances et les dissemblances[5].

1. P. 119. Cf. *Rép.*, IX, 592 b et voir W. Jaeger : « The State within us » (*Paideia*, II, pp. 354-357).
2. *Polit.*, 293.
3. *Soph.*, 231 a.
4. B. Russell, *A Hist. of Western Phil.*, New-York, 1945, pp. 105-18.
5. *Soph.*, 253 d ; *Polit.*, 285 a-b.

Le X^e livre des *Lois* prévoit et punit trois formes de l'impiété : douter de l'existence des dieux, croire que les dieux se désintéressent des affaires humaines, tenir les dieux pour corruptibles par des prières, des sacrifices, des pratiques de magie. Ces mesures s'inspirent, tout en la prolongeant, de la tradition[1]. Mais elles s'accordent également avec la philosophie de Platon. Car ce qui est affirmé ici en faveur des dieux traditionnels et qui ne leur revient que par une sorte de *procession*, ce sont les qualités mêmes que la dialectique affirme du Bien d'où elles procèdent et qui se précisent de plus en plus chez les Formes, chez le Démiurge, chez les divinités astrales : l'*Existence* ; la *Bonté* qui devient Bienveillance, puis Providence ; enfin l'*Immutabilité* qui devient régularité de mouvement, puis justice incorruptible. La législation en matière d'impiété projette sur le plan politique les exigences fondamentales de la dialectique. Ce que la dialectique *exige*, la politique l'impose. Elle l'impose d'abord, comme dira Rousseau, en tant que « religion civile » dont l'acceptation suppose des « sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle »[2]. Mais elle l'impose encore parce que la religion devra apporter au plus humble citoyen ce que la dialectique ne parvient à donner qu'aux philosophes. Dès lors, la contrainte politico-religieuse peut-elle, ou seulement le prétend, s'autoriser de l'*exigence dialectique ?*

Le dialecticien qui fait voir la lumière à ses com-

1. Sur « *Les lois contre l'impiété* », voir Reverdin, *La Religion*, etc., pp. 208-241.
2. *Contr. soc.*, IV, VIII (p. 427, éd. Halbwachs).

pagnons d'esclavage commence par les irriter contre lui, parce qu'il offusque leur vue habituée à l'ombre[1] ; Calliclès se révolte contre l'insistance que met Socrate à continuer la discussion et lui reproche d'être « autoritaire »[2].

De fait, contrainte et autorité proviennent de la seule vérité ; le dialecticien se contente d'obliger son partenaire à regarder en face cette vérité dès qu'elle surgit au cours de la discussion. Car cette vérité est initialement cachée, loin d'être un savoir fermement possédé et qu'il faille imposer à autrui. Il arrive parfois à Socrate de proposer une thèse[3], mais qui n'est qu'un point de départ ; il faut bien que la recherche prenne un point d'appui[4]. Or la dialectique est une recherche en commun. Impossible de discuter si l'un des interlocuteurs prétend détenir la vérité et s'il refuse d'emblée d'être réfuté. Il ne s'agit donc pas, comme dans les concours éristiques, d'imposer à l'adversaire par tous les moyens une thèse personnelle, sous peine de « perdre la face ». Il faut que les interlocuteurs libèrent en eux le principe rationnel des servitudes passionnelles, car la raison adhère à la vérité, alors que la passion tient à *sa* vérité.

La recherche ne peut donc avancer qu'à travers des questions et des réponses. Même l'enseignement le meilleur doit être interrompu, éprouvé, maintenu vivant par des objections ou, tout au moins, par des approbations venant d'une conscience étrangère. Le moindre interlocuteur collabore encore avec Socrate

1. *Rép.*, VII, 515 e sq.
2. *Gorg.*, 505 d 5.
3. Ainsi dans le *Philèbe*.
4. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 15-17.

et, s'il n'y a pas d'interlocuteur, le dialecticien, plutôt que de se perdre dans le discours et dans l'évasion, discutera avec lui-même. Ce n'est pas, avant tout, le savoir qu'on demande à l'interlocuteur, c'est la « douceur » et la « bienveillance », le consentement à la vérité dès que celle-ci se révèle au cours de la recherche commune[1].

Cette « bienveillance » n'est pas, selon l'expression moderne, le « respect des opinions d'autrui », ni même de la personne d'autrui. Platon y aurait dénoncé un idéal de lassitude et de *misologie*. La personnalité, selon Platon, n'est pas le couvert derrière lequel les fausses opinions pourraient délirer à loisir : *hanc ueniam damus petimusque uicissim.* Pourquoi respecter une opinion dont la discussion devra précisément montrer la valeur ou la non-valeur ? Pourquoi respecter une personnalité qui précisément ne découvre sa valeur profonde que dans la mesure où elle s'efface derrière les exigences essentielles[2] ? La bienveillance est l'absence de ressentiment envers l'interlocuteur et le souci de ne pas le tenir pour solidaire des puissances affectives qui lui masquent la vérité.

Quant à ces exigences mêmes, ce n'est jamais Socrate qui les impose ; tout son rôle se réduit à prédisposer l'interlocuteur par des arguments, ou par des « incantations », de telle sorte que ces exigences s'imposent à celui-ci. Or, nous l'avons vu, la dialectique n'est pas purement *discursive*, « scientifique ». Si l'interlocuteur n'est pas « de bonne nature », ce n'est pas

1. *Soph.*, 217 c *fin* sq.
2. Pp. 35 et 108.

la rigueur du raisonnement qui lui fera admettre les exigences. Et l'on sait que Socrate n'acceptait pas de discuter avec n'importe qui[1].

Pour résumer ces trop brèves indications : une seule contrainte est permise au dialecticien : c'est d'obliger son partenaire à la recherche et à la sincérité[2], afin de préparer les voies à la contrainte, la seule efficace et réelle, exercée par la vérité. En tout cela, nul souci des personnes, mais de la seule vérité[3]. Revenons maintenant à la législation religieuse.

Le politique non plus ne fait pas d'acception des personnes. Mais il n'a pas, comme le dialecticien, du « loisir »[4] pour chercher et pour faire chercher ; il lui faut gouverner à chaque instant. Dès lors la contrainte législative traduira dans le monde de la nécessité les règles de la discussion dialectique. Les citoyens qui se refusent à la recherche et à la sincérité, on les enfermera dans la « maison de réflexion »[5] ; ceux qui manquent de cette « bonne nature » (que Socrate, semble-t-il, discerne même au fond d'un Calliclès ou d'un Thrasymaque), on ne peut plus les envoyer chez Prodicos[6] ; les gouvernants seront obligés de les retrancher de la communauté[7]. Pas plus que la dialectique n'est toute-puissante à l'égard des ignorants, l'apologétique ne saurait venir à bout de la résistance des impies. Dans le X^e^ livre des *Lois*, l'impiété « est

1. *Théét.*, 151 a-b.
2. *Apol.*, 29 e 3-4 ; *Gorg.*, 482 b, 487 a 3, 495 a ; cf. *Rép.*, I, 348 e sq.
3. *Soph.*, 246 d 8-9 ; *Phil.*, 14 b 6-8.
4. Cf. *Théét.*, 172 c, 175 e 1.
5. *Lois*, X, 908 a.
6. Cf. *Théét.*, 151 b.
7. *Lois*, X, 909 b sqq.

traitée avant tout comme un danger social »[1]. Le seul dogme que Platon se croit en mesure de prouver rigoureusement, c'est la divinité des astres, parce qu'il y voit, non un *dogme* précisément, mais une vérité scientifique conforme au « dernier état » de l'astronomie. Mais pour fonder là-dessus l'existence, la providence et la justice des dieux traditionnels (et, encore une fois, c'est à ceux-ci seuls que s'adresse le culte de la Cité platonicienne), Platon recourt ouvertement à la persuasion, à l'incantation[2]. Car le législateur, contrairement au Socrate des *Dialogues*, affirme détenir une vérité, et une vérité qu'il lui faut faire triompher à tout prix. Dès lors, le principe même de la libre recherche n'étant plus donné, le législateur ne prétend aucunement faire œuvre dialectique : il se contente de « persuader » les impies, de les « adoucir autant que possible ». L'ensemble du Xe livre n'est ni théologique, ni apologétique ; c'est, comme tous les préludes[3], le préambule à une loi dont le bien-fondé est ouvertement affirmé d'avance et qui s'imposera, si la persuasion devait échouer, par la sanction.

## III. — Destinée de la Cité

Depuis que les hommes se sont réunis en Cités, il s'est écoulé un temps « incalculable : des milliers et des milliers de Cités sont nées et pendant le même laps de temps il y en avait tout autant qui étaient dé-

1. E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, t. I, p. 160.
2. *Lois*, X, 903 a *fin*-b, 905 c.
3. X, 890 c, 907 d.

truites »[1]. Alors que dans l'Univers, les cercles du Même et de l'Autre s'harmonisent et impriment aux corps célestes des mouvements réguliers[2], la vie des Cités, comme celle des âmes humaines[3], est soumise à des alternances et parcourt un circuit.

On ne saurait parler d'une évolution de la Cité ou, du moins, si évolution il y a, elle est toujours régressive[4]. La condition la meilleure à laquelle puisse parvenir l'âme, c'est sa condition d'origine. De même, la Cité bonne est toujours un début dont la suite ne pourra que s'éloigner. La Cité bonne, bonne soit en vertu de sa simplicité[5], soit par la grâce de Cronos, est promise à la corruption. Si l'on veut classer, par voie génétique, les différentes formes des constitutions, on prend pour point de départ la Cité idéale[6]. Mais, au moins, pour les âmes humaines, bien que « montant ou descendant selon qu'elles perdent ou gagnent en intelligence ou en stupidité »[7], la condition primitive peut et doit être reconquise ; condition de départ, elle est en même temps le terme de leurs efforts et la dialectique les exhorte sans cesse à s'engager dans « la voie qui monte »[8]. La politique, elle, est moins persuasive, parce qu'elle se reconnaît moins d'efficacité. Toute action violente étant interdite au

1. *Lois*, III, 676 b-c.
2. *Tim.*, 36 c-d.
3. P. 112.
4. « Il n'y a pas, chez Platon, d'autre évolution naturelle et spontanée que cette décadence » (E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, t. I, p. 155).
5. *Rép.*, II, 372 e sqq. ; *Lois*, III, 679 c.
6. *Rép.*, VIII.
7. P. 67, n. 3.
8. *Rép.*, X, 621 c 5.

politique[1] il ne dépend pas de lui de construire la Cité idéale. Dieu seul peut intervenir et reprendre en main le gouvernail[2], et cette intervention ne se place jamais au terme d'une évolution. Au contraire, elle renverse le cours d'une évolution décadente. Aucune loi rationnelle ne peut la prévoir, et elle se présente toujours, aux yeux des hommes, comme un hasard, comme une « chance divine ». C'est une heureuse fortune qui fait rencontrer au dialecticien un tyran docile aux conseils de la philosophie[3]. C'est une épidémie, une inondation qui met fin aux Cités corrompues pour ne laisser subsister que des bergers, ignorants de l'astuce et de la perversité des citadins, et qui vont former, par leur vertu innocente, la société « primitive »[4]. Il n'y a donc pas de progrès, en dehors de la philosophie. Les arts et les techniques, dont l'essor est tant glorifié au siècle de Platon[5], ne sont nullement l'indice d'un progrès. Ils ne sauraient en aucune manière profiter à une Cité dont la seule bonté doit dépendre du Bien. De plus, on sait que le cycle prochain les replongera dans l'oubli[6] ; ce n'est pas au génie des hommes, c'est à la bienveillance divine qu'il faut attribuer l'origine[7] des arts nécessaires à la subsistance du genre humain.

Excepté la tyrannie, dont le degré de corruption ne peut être dépassé, toutes les autres constitutions,

1. P. 121, n. 5.
2. Cf. *Polit.*, 273 d-c.
3. *Lois*, IV, 710 c-d.
4. III, 677 b.
5. Voir P.-M. Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée grecque*, pp. 342 sqq.
6. *Lois*, III, 678 c.
7. 679 a ; *Polit.*, 274 c.

pour peu qu'elles fassent preuve de quelque stabilité, doivent être maintenues coûte que coûte. Le politique, sauf un concours de circonstances dont il n'est pas maître, n'améliore pas, il conserve ; s'il innove, c'est pour sauver, par des expédients nouveaux, l'ancienne perfection des lois et de la raison. Le Bien était donné dans la constitution primitive ; comme il n'est pas possible à l'homme de remonter le cours des temps, tout son office consiste à maintenir l'état actuel comme celui qui est encore moins éloigné du règne de Cronos que l'état à venir où il tend. Toutes les lois où il subsiste quelque ombre du beau, du juste et du bon, il faut les « sauver, en les conservant »[1]. Nous retrouvons ici, comme dans la destinée de l'âme, l'absence de tout élément dramatique. Ce « plus beau des drames » que représente la vie de la Cité idéale[2] n'est même plus, comme le « combat » que doit livrer l'âme[3], un acheminement lent, avançant en ligne brisée et souvent se détournant ou revenant sur ses pas, vers un état de stabilité. Dans la Cité, cet état est donné d'avance, en souvenir ou en survivance ; le *drame*, l'action se borne à le maintenir contre les forces dissolvantes du Devenir, forces extérieures et imprévisibles (guerres, cataclysmes) tout autant qu'internes et, souvent, si mystérieuses qu'elles échappent au raisonnement même aidé de l'expérience[4]. La Cité idéale, du seul fait qu'elle est placée au contact du Devenir, ne peut que dégénérer ; il ne saurait s'agir de l'améliorer, mais seulement de re-

1. *Rép.*, VI, 484 d 1-3.
2. *Lois*, VII, 817 b.
3. *Rép.*, X, 608 b 4.
4. *Rép.*, VIII, 546 b.

culer, en s'appuyant sur la tradition et en appuyant la tradition sur des lois qui la renforcent, la prolongent, la recréent, l'instant inévitable de la décadence.

L'âme, d'essence intelligible, devra et pourra retrouver sa condition d'origine. La Cité, dont la cause matérielle est dans les besoins, dans l'impuissance des individus à se suffire eux-mêmes, dans la Nécessité aveugle[1], ne semble pas avoir d'emploi dans l'au-delà. Il n'y a pas, chez Platon, l'équivalent de la « Cité de Dieu ». Le seul progrès digne de ce nom est celui de l'âme individuelle. La Cité devra bien, dans la mesure du possible, vivre comme un seul homme et unifier le corps des citoyens par une seule âme[2]. Mais ce qui est préfiguré là, ce n'est pas une communauté qui puisse, libérée des égoïsmes particuliers, se transporter, pure, dans la vie transterrestre ; c'est l'unité et l'union intérieure de l'âme, de l'âme pacifiée, harmonisée en elle-même et qui sera placée, pure, en face de la Réalité pure[3]. Selon saint Augustin, l'admiration que les spectateurs éprouvent à l'égard d'un acteur établit entre eux une sympathie réciproque[4] : « L'amour pour un objet engendre spontanément une société formée de tous ceux dont les amours coïncident en lui et exclusive de tous ceux qui s'en détournent[5].» Transposée dans la pensée platonicienne, cette comparaison signifierait que pour

1. *Rép.*, II, 369 b.
2. V, 462.
3. IV, 443 c-e ; *Phéd.*, 65 e sqq.
4. Pour cette image voir déjà Plotin, IV, 9, 3 déb.
5. E. Gilson, *Introduction à l'Etude de saint Augustin*[2], Paris, 1943, pp. 225 sq.

l'âme incarnée, le moyen le plus sûr d'atteindre l'objet de son amour sera d'accepter la société, de l'organiser en vue des « loisirs »[1] et des fêtes, et de veiller à ce que la concorde entre les citoyens soit suffisante pour que le spectacle ne soit pas troublé. Cette organisation même relève, non pas du « beau », mais du « nécessaire »[2]. L'amoureux n'a plus souci ni de ses amis ni de ses parents[3] ; il aspire à la seule présence de l'objet aimé. Il y a bien un rayonnement et un retour. Hippothalès chante à qui veut l'entendre les mérites du beau Lysis dont il est épris[4] ; le philosophe prolonge la vision du Beau dans des actes de vertu[5]. Mais cette redescente à partir de l'objet, cette procession ne se fait que parce qu'il y a outre l'admirateur et l'objet, des *autres*[6]. Or l'âme, dans sa condition préempirique, était placée seule en présence de l'Être. Il n'y a pas, chez Platon, création d'un premier homme où la « communauté d'amour » puisse trouver son « fondement » théologique[7]. Bien que la substance des âmes futures soit puisée dans le même cratère, elle ne fonde aucune communauté. Le Démiurge ne crée ni une âme ni une communauté ; il crée une pluralité d'âmes qui s'ignorent les unes les autres et qui ne connaissent que leur divin Créateur et « la nature du Tout » qu'il leur a enseignée.

La Cité est intégrée dans l'Univers et elle est do-

1. *Lois*, VII, 803 d-e ; VIII, 828 e.
2. *Rép.*, VII, 540 b 4-5.
3. *Phèdre*, 252 a.
4. *Lys.*, 204 c-d ; cf. *Rép.*, V, 474 d-e.
5. *Banquet*, 212 a.
6. Cf. pp. 45-49.
7. Gilson, *loc. cit.*

minée par les alternances cosmiques. Elle n'a ni une place ni un équivalent au sein de l'Être pur dont, seule, l'âme individuelle parvient à se nourrir[1]. On peut, sans la contredire, modérer cette conclusion par les textes où Socrate affirme son espoir de s'en aller vers des « dieux bons » et des « compagnons »[2]. Le « système » de Platon n'est rigoureux, n'est « fermé » à aucun endroit[3], et moins qu'ailleurs en des

1. Il est remarquable que le culte des morts, dans les *Lois*, n'est envisagé que dans le cadre de la Cité et de la tradition, et ne donne lieu à aucune théorie, même prudente, d'une solidarité des citoyens dans l'au-delà. Par sa mort, le citoyen quitte la communauté et « ne peut plus compter sur l'assistance de personne » (XII, 959 b). Quant aux chefs d'Etat « héroïsés » (P. Boyance, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, pp. 269 sqq. ; cf. Reverdin, *La Rel. dans la Cité plat.*, Paris, 1945, pp. 125 sqq.), il faut noter que le texte des *Lois* (XII, 947 b-e), par opposition, par exemple, à *Rép.*, VI, 540 b-c ou V, 468 e sq., évite toute affirmation sur la destinée transterrestre des gouvernants, introduit les signes extérieurs de la « canonisation » avec une extrême prudence (en sorte que l'autorisation de la Pythie, ne paraît plus nécessaire, comme dans la *République*, sauf en ce qui concerne la présence des prêtres et des prêtresses dans le cortège funèbre), n'enseigne pas d'autre communauté des morts héroïsés que celle du sépulcre commun ; autrement dit, ce texte ne spécule pas sur les « récompenses » (*Rép.*, 608 c 2, 614 a 1 ; *Phéd.*, 114 c 9) que ces morts recevront de la part des dieux, mais fixe les « honneurs » (*Rép.*, V, 468 e 1 ; *Lois*, VII, 802 a 2 ; XII, 947 e 5) que devront leur rendre les survivants. L'institution de l'héroïsation ne veut pas donner un enseignement sur la destinée des morts, mais créer une tradition où se perpétue, aux yeux des citoyens, et survive dans la Cité l'exemple des morts. Instituée à l'intention de ceux qui restent, l'héroïsation n'ajoute rien à la destinée des défunts ; pas plus qu'elle ne prétend préjuger le verdict du Tribunal des Enfers, elle ne suppose, hors du cadre de la Cité, quelque communion des héros. — Cf. aussi p. 145, n. 1.

2. *Phéd.*, 63 b-c, 69 a, d-e ; à rapprocher de *Polit.*, 272 c (voir plus haut p. 82) et des textes qui situent le séjour des philosophes aux îles des bienheureux (*Gorg.*, 526 c, *Rép.*, VII, 540 b).

3. Cf. pp. 39-42.

points inaccessibles au *logos*[1]. Si les sociétés les meilleures, Cités idéale ou primitive, règne de Cronos, groupent toujours des hommes, non des âmes, l'espoir est permis à l'âme de retrouver ces communautés terrestres, fondées sur la Nécessité, mais où elle connut, dans l'École ou dans la Cité, des joies auxquelles, même en face de l'Être pur, elle ne voudrait plus renoncer.

1. *Tim.*, 29 b-c. — Il faut noter à ce sujet que le texte de *Rép.*, V, 468 e sqq., qui sur la destinée des gardiens *démonisés* (Reverdin) « s'en remet » (e q) à l'autorité d'Hésiode, contient un renvoi évident à III, 414 b *fin* sqq., où l'assimilation des gardiens aux générations de la race d'or ou de celle d'argent est introduite comme un mythe (415 a 2), « un beau mensonge » (414 b *fin*) que les gouvernants auront quelque peine à faire « accroire » (414 d 3, 415 c 7, cf. 468 e 9 ; sur *peithein* cf. *Le Parad. ds la dial. pl.*, pp. 100-102).

## CONCLUSION

Soldat courageux, Lachès n'arrive pas à formuler une définition satisfaisante du courage. Au moins peut-il affirmer préalablement : le courage est parmi les belles choses. Et quand l'entretien s'est terminé sans résultat, cette affirmation, cette exigence essentielle demeure et, avec elle, l'ardeur et l'exhortation à continuer la recherche.

Telle est la situation de l'homme à l'égard de Dieu. « Parmi tous les êtres vivants, c'est l'homme qui vénère le plus la divinité[1]. » L'homme est naturellement porté à la piété et enclin à admettre les exigences essentielles[2]. Mais cela ne suffit pas. Il faut, à partir de ces professions de foi préalables, connaître, définir Dieu et s'assimiler à lui. Et cette double entreprise qui, pour Platon, fait l'objet d'un même effort, ne se termine jamais, et nous n'avons pas assez de toute notre vie pour suivre l'exhortation qui nous y convie.

La connaissance de Dieu qui ne peut se séparer de l'imitation de Dieu donne sa signification et son

1. *Lois*, X, 902 b ; *Tim.*, 41 e *fin.*
2. Cf. Renouvier : « On ne savait peut-être pas exactement ce qu'était la justice, mais on l'aimait » (*Les Derniers Entretiens*, Paris, 1930, p. 99).

terme à la conduite humaine. Avant Pascal, Platon a enseigné que toute la vie morale dépend de l'opinion juste que nous pouvons avoir sur la divinité[1].

Mesure de toutes choses, Dieu donne également son sens à la Cité, tantôt ébranlée par les prétendants au pouvoir absolu, tantôt exaltée et flattée par les démagogues de l'impérialisme sans frein.

Des trois aspirations humaines qui, souvent inconsciemment, tendent vers le même Objet, on peut dire que l'amour est la plus grande et, loin d'agir par création, il est agi par attirance. Le désir profond des aspirations est d'être prises en main par la volonté de Dieu.

Mais, à ce compte, l'homme ne risque-t-il pas de confondre son intérêt ou son « idéal » avec la volonté divine ? C'est pour écarter ce danger que les *Lois* interdisent les cultes privés. La dialectique multiplie les précautions contre l'emportement et le dynamisme du moi. Toutes ces précautions prises, elle se croit si peu capable d'atteindre le Bien et de le fixer dans une formule de conclusion, qu'elle n'en hasarde jamais l'étude. Seule, l'Intelligence divine connaît Dieu ; pour appliquer « perpétuellement » ses raisonnements à « la Forme de l'Être »[2], l'homme est réduit à ne s'attacher, chaque fois, qu'à une Forme d'être déterminé ; l'ayant poursuivie jusqu'au point où elle procède de l'Être Universel, il ne saurait aller plus loin. Il ne peut donc y avoir, dans le platonisme, ni théologie, ni preuves de l'existence de Dieu. De fait,

1. *Lois*, X, 888 b ; cf. Pascal, *Pensées*, 194, p. 416, éd. Brunschvicg.
2. *Soph.*, 254 a.

les deux textes qui semblent avoir un caractère théologique sont tous deux des détours nécessaires, l'un, pour résoudre un problème d'éducation (relatif à la lecture des poèmes homériques), l'autre pour introduire et pour justifier une loi sur la répression de l'impiété[1]. Ni l'un ni l'autre ne sont d'intention théologique : au service, tous les deux, de problèmes d'ordre pratique, ils s'élèvent tout juste aussi haut qu'il faut pour résoudre ceux-ci, mais ne prétendent aucunement parler de Dieu (ou même, dans le passage des *Lois*, des divinités astrales ou de l'âme) de manière adéquate.

On voit donc que l'interdiction du suicide (qui n'invoque aucune raison « philosophique », mais seulement l'autorité des mystères : « On dit que cela n'est pas permis »[2]) a une signification qui dépasse beaucoup sa teneur littérale. L'acceptation par l'homme de sa condition incarnée doit se tenir à égale distance entre la résignation et la démesure, entre la complaisance et l'évasion. Il y a très peu de chose à modifier dans les conclusions de M. A. Rivaud : « La morale, la politique, la médecine le préoccupent plus que la théologie... Il vise à nous donner des impressions, plus qu'à nous imposer des dogmes... il nous ramène obstinément aux tâches humaines qui assureront notre destin ici-bas.[3] » De fait, par son renversement des valeurs, la dialectique proclame que seule la science de Dieu, non les sciences de l'homme, mérite de nous « préoccuper ». Mais ce renversement total nous est

1. *Rép.*, II, 379 a sqq. ; *Lois*, X.
2. *Phéd.*, 61 c 8.
3. A. Rivaud, *Notice* au *Timée*, p. 38.

refusé pour l'instant, et la meilleure manière d' « attendre le bienfaiteur » qui viendra nous « libérer »[1], est d'accepter, comme le Démiurge assume les œuvres de la Cause errante, chacune de nos servitudes présentes. C'est, avec un seul changement, le conseil de Pindare : Aspire, mon âme, à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible[2] !

L'aspiration vers le Bien, suivie aussitôt et sanctionnée par la redescente dans la Caverne, donne au platonisme une mesure et une perfection difficiles à analyser et le fait apparaître comme une tendance contenue et une stabilité mobile. D'où, négativement, l'absence de tout extrémisme. La suprématie de la raison est affirmée contre l'inspiration et contre l'illuminisme sous toutes ses formes ; mais cependant, la raison accueille le mythe ; privée du délire que dispensent les dieux, elle est simple habileté, savoir-faire qui ne mérite pas le nom de sagesse. L'intelligence des sages tient pour convaincante une démonstration que la raison des habiles refuse comme une folie[3].

Décrire, dénommer seulement en langage moderne cette Intelligence est une entreprise anachronique. Il faudrait pour cela désapprendre à opposer la raison et le cœur, ou encore la raison et la foi de telle sorte que l'adoption de l'un de ces termes implique le rejet de l'autre. Et de même pour d'autres antinomies. Plutôt que de maintenir l'unité du platonisme, il a paru

1. *Phéd.*, 62 a 8, b.
2. Cf. *Banquet*, 212 a, *Tim.*, 90 b-c et Aristote : « S'immortaliser dans la mesure du possible » (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b *fin*).
3. *Rép.*, III, 409 a-e ; *Phèdre*, 245 a, c 1-2.

commode de s'y tailler des morceaux de son choix, et il ne faut pas être de mauvaise foi pour y découvrir, tour à tour, le rationalisme et le mysticisme, le libéralisme et l'orthodoxie, l'anticléricalisme et l'inquisition, la démocratie et la dictature, la philosophie et la religion. N'accusons pas trop vite les épigones, parmi lesquels pas un n'apparaît comme un successeur authentique, d'avoir attenté à l'unité du platonisme. Il était sans doute difficile de maintenir l'intégrité d'une pensée pour laquelle tout objet n'est qu'un « appui », et qui ne reconnaît à aucune « redescente » une valeur définitive ni, surtout, autonome. S'il est si difficile d'écrire un système de Platon, ce n'est pas parce que les éléments d'un tel système feraient défaut, ni, davantage, parce qu'ils ne s'accorderaient pas entre eux, autant que l'univers le permet. C'est, tout au contraire, parce que ces éléments, en nombre surabondant, s'harmonisent si intimement et si secrètement, les uns par rapport aux autres, et tous par rapport à l'Un, qu'on ne saurait, sans arbitraire, ni les envisager, chacun, séparément ni assigner à chacun une place fixe ; il faudrait l'Intelligence du Bien, mesure de toutes choses, pour déterminer d'une façon rigoureuse les valeurs dérivées et pour situer toutes choses par rapport à la Juste Mesure. Le système de Platon, c'est chacun des platoniciens (déclarés ou inavoués) qui en a écrit une partie, et il est clair que ces parties ne s'accordent plus entre elles. Si ces philosophes ont pu expliciter, accentuer et prolonger diverses « tendances » de la pensée de Platon, l'historien, lui, n'a ni le devoir ni le droit d'en faire autant. Car ce qui caractérise un penseur et même, plus généralement, un homme,

c'est non seulement ce vers quoi il « tend », mais encore ce à quoi il résiste.

Nous avons cité, parmi les alternatives auxquelles on peut soumettre la pensée platonicienne, philosophie ou religion. Au terme de cette enquête, il semble bien que cette alternative n'a guère plus de sens que les autres. « L'antithèse entre le Dieu des philosophes et le Dieu des poètes », « l'opposition de l'*Un-Bien* et du *Démiurge* »[1] posent et, peut-être, résolvent un problème, mais non pas, croyons-nous, dans l'esprit de Platon. L'intelligence, la ferveur, le respect dévient et s'égarent dès qu'ils font route séparée ; Platon n'admet aucune faculté, aucune tendance, qui ne soit supportée et contenue par une autre. C'est parce qu'il cherche à concilier et à unifier toutes choses en Dieu que la religion, pour Platon, ne peut se disjoindre de la philosophie.

Cette interprétation pourra être contestée et l'on pourrait chercher dans les *Dialogues* une religion séparée (à peu près ce que M. J. Moreau appellerait un « platonisme... tronqué »[2]). Mais, sur ce nouveau plan, les difficultés d'équilibre et de conciliation réapparaissent. Cette religion, en quoi consisterait-elle au juste ? Aucune des distinctions faites à l'intérieur du phénomène religieux ne paraît valable. L'opposition entre la religion personnelle et la religion établie (James) n'eût guère paru légitime à Platon. L'auteur des *Lois*, il est vrai, est obligé de constater ce divorce, mais il tente de mettre d'accord, avec le consentement de la raison, la piété et la tradition. — La religion

1. Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience*, t. I, pp. 30, 36.
2. J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, p. 90.

statique et la religion dynamique (Bergson) semblent avoir leur équivalent dans les religions civique et astrale (cosmique). Mais ces deux dernières se superposent et ne s'opposent pas. Le culte officiel, nous l'avons vu, s'adresse avant tout au panthéon traditionnel et national[1] ; les connaissances astronomiques et « les connaissances préparatoires indispensables » (il y a là un renvoi évident au *cursus* de la *République*) sont réservées aux magistrats du Conseil Nocturne[2]. Le Bien, le Démiurge, le Monde et les Astres, divinités universelles, dominent la religion de la Cité ; mais cette religion même ne peut être que nationale et domine, pour ainsi dire, par en bas : car, plus que le philosophe, le législateur accepte la tradition (même l'*Epinomis* est, sur ce point, d'accord avec la *République* et avec les *Lois*[3]), et même le philosophe, au cours de la redescente, retrouve, accueille et revalorise le « donné » et les servitudes de la Caverne, où l'âme incarnée pourrait dire, selon le mot d'Héraclite : « même ici il y a des dieux ». — Enfin, dans l'opposition entre « une conscience sociale » et « une conscience mondiale » (Whitehead), la première confondant « l'idée du bien... avec celle de conservation », la seconde s'élevant « à la notion de l'essence du bien », en sorte que « dans une religion plus pure, que le concept d'univers a rendu plus rationnelle, on s'applique à comprendre la bonté de Dieu afin de pouvoir lui ressembler »[4], — le second terme semble comparable,

1. Pp. 122-124.
2. *Lois*, XII, 967 d sqq. — Cf. *Le Parad. dans la Théorie plat. de l'Action*, *Rev. des Et. Gr.*, t. LVIII, 1945, p. 125, n. 7.
3. P. 122, n. 2.
4. Whitehead, *Le Devenir de la Religion*, Paris, 1939, trad. Ph. Devaux, pp. 52-53.

par ses trois notes : Bien, Dieu, religion rationnelle, à l'union platonicienne entre philosophie et religion ; mais l'on a vu que les dieux de la Cité, de la Cité charnelle, ont leurs autels dans la République idéale.

Pour des raisons de méthode, nous nous sommes interdit, au cours de cet essai, toute attitude critique. Sans nous départir de cette réserve, nous voudrions, en guise de conclusion, présenter les remarques suivantes. Le souci d'équilibrer les contraires peut expliquer la réussite extraordinaire du « divin Platon » sur le plan de la philosophie. L'influence exercée par Platon sur les penseurs ultérieurs s'inscrit dans toute l'histoire de la philosophie et sur des pages écrites de la main de penseurs très différents ; l'œuvre de Platon, qui a suscité tant d'interprétations divergentes, semble refléter l'univers, plutôt que de le mutiler. Non pas que Platon ait réussi, ait pu réussir à capter l'univers dans un système exhaustif. Au contraire, s'il est une chose que les philosophies contemporaines semblent avoir prouvée, c'est que de l'incohérence et de la discontinuité de l'univers, aucun effort de systématisation ne saurait venir à bout. Mais c'est plutôt parce que la pensée platonicienne imite parfaitement un Démiurge qui n'est pas tout-puissant ; aussi, devant telle « contradiction » dans les *Dialogues*, avons-nous souvent l'impression qu'il vaudrait mieux « l'attribuer à l'Univers plutôt qu'à Platon »[1].

Mais peut-être cette réussite expliquerait-elle à son tour l'échec de Platon sur le plan de l'action qui est aussi le plan de la politique et de la religion. L'expé-

1. *Le Parad. dans la dial. plat.*, p. 113.

rience de Sicile, trois fois tentée, a échoué ; en matière religieuse, l'influence intentionnelle et directement assignable de Platon n'a pas dépassé le cadre de l'École, ou des Écoles ; « la religion de la Cité platonicienne » n'a pas vécu, là où Platon voulait la faire revivre, dans la Cité. N'était-ce pas parce que les exigences de la réalisation rejettent comme des compromis impuissants les conciliations démiurgiques du philosophe (on pouvait philosopher ou régner, rester avec les disciples ou rejoindre — ou renverser — Denys ; mais l'on ne pouvait, de l'Académie, régenter le tyran, ni, à Syracuse, gouverner selon la philosophie ; on ne pouvait défendre « la religion de la Cité » et, tout ensemble, combattre avec une admirable constance depuis le *Gorgias* jusqu'aux *Lois* « l'impérialisme athénien » ; la cause des divinités poliades était bien mieux soutenue par le patriotisme d'un Démosthène qui n'était pas élève de Platon et que son adversaire a pu traiter d'impie) ? Et n'était-ce pas aussi parce que les hommes ne sont pas, comme le philosophe, des « enfants », qu'ils ne veulent jamais « les deux », mais qu'ils veulent la décision dramatique et le choix ? — Dès lors, chaque fois que, sur le plan politique ou religieux, une réalisation s'est inspirée ou réclamée de Platon, il fallut qu'en même temps elle choisît contre Platon. Du moins, si l'on accorde le principe même de l'intention de Platon, qui est de ne jamais séparer philosophie et religion, on peut trouver chez lui une inspiration, sinon les éléments d'une doctrine. Si au contraire, on admet — et il n'est pas absurde de s'y décider — que tout *croyant* choisit en dehors et, en dernier ressort, choisit contre la philosophie, il n'a rien à apprendre de Platon, mais

rien non plus, semble-t-il, à appréhender de lui, si ce n'est une tentation intellectuelle. C'est dire que pour la foi, le platonisme authentique est bien moins que d'autres courants de la pensée antique, et en particulier le stoïcisme (Malebranche ne s'y est pas trompé), un redoutable attrait.

---

## TABLE DES MATIÈRES


| | Pages |
|---|---|
| Préface | v |
| Introduction. — Les aspirations humaines | 1 |
| I. — La Recherche du Vrai | 1 |
| II. — Le Désir du Bien | 6 |
| III. — L'Amour du Beau | 10 |
| Chapitre Premier. — Dieu | 17 |
| I. — Les Formes | 17 |
| 1. La position des Formes | 17 |
| 2. Le règne des Formes | 27 |
| 3. La connaissance des Formes | 34 |
| II. — La Procession | 43 |
| 1. Causalité des Formes | 43 |
| 2. La Matière | 45 |
| 3. Le Démiurge et l'Ame | 49 |
| 4. La Bonté divine | 54 |
| Chapitre II. — L'Homme | 63 |
| I. — Le Vivant mortel | 63 |
| II. — L'Ame et le Corps | 67 |
| III. — Châtiments et Récompenses | 75 |
| IV. — Le Choix des Conditions | 84 |
| V. — L'Individualité des Ames | 91 |
| VI. — L'Ame et l'Univers | 98 |
| VII. — Le Culte spirituel | 103 |
| VIII. — Destinée de l'Homme | 111 |

Pages

Chapitre III. — La Cité ..... 115
I. — Cité et Univers ..... 115
II. — La Religion dans la Cité ..... 120
1. La Tradition ..... 120
2. Culte et Sentiment religieux .. 125
3. Religion et Politique ..... 132
III. — Destinée de la Cité ..... 138

Conclusion ..... 147

1949. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 21.904 IMP. N° 11.847

APR 27 '61 631553
NOV 30 '64
FEB 21 1992
PRINTED IN U. S. A.

BOSTON COLLEGE
3 9031 01223175 9

Goldschmidt, V.
B 398
.R4G6

Boston College Library
Chestnut Hill 67, Mass.

Books may be kept for two weeks unless a shorter period is specified.

If you cannot find what you want, inquire at the circulation desk for assistance.

COLLECTION DIRIGÉE PAR P.-L. COUCHOUD

*Volumes parus :*

1. **MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS,** par Georges Dumézil.
2. **LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE,** par Emmanuel Aegerter.
3. **L'HOMME ET LE SACRÉ,** par Roger Caillois.
4. **LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS L'EMPIRE FRANÇAIS,** par G. Hardy.
5. **LA NAISSANCE DU PROTESTANTISME,** par Henri Hauser.
6. **LES SOCIÉTÉS SECRÈTES ACTUELLES EN EUROPE ET EN AMÉRIQUE,** par Albert Lantoine.
7. **DIEUX ET HÉROS DES CELTES,** par M.-L. Sjœstedt.
8. **LA POÉSIE RELIGIEUSE DE L'INDE ANTIQUE,** par Louis Renou.
9. **LA SAINTETÉ,** par le R. P. A.-J. Festugière.
10. **LÉGENDES ET CULTES DE HÉROS EN GRÈCE,** par Marie Delcourt.
11. **LES DIEUX DES ROMAINS,** par V. Basanoff.
12. **LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LES RELIGIONS D'ASIE,** par S. Lemaître.
13. **MAGIE ET MÉDECINE,** par le Dr Jean Filliozat.
14. **LES GRANDS MYTHES DE ROME,** par J. Hubaux.
15. **LES FÊTES SOLAIRES,** par Amable Audin.
16. **L'INQUISITION,** par Georges Deromieu.
17. **LES ROUTES DE L'AUTRE MONDE,** par Francis Bar.
18. **CONFUCIUS,** par Alexis Rygaloff.
19. **ÉPICURE ET SES DIEUX,** par le R. P. A.-J. Festugière.
20. **LE BOUDDHA,** par Jacques Bacot.
21. **LES GRANDS SANCTUAIRES DE LA GRÈCE,** par Marie Delcourt.
22. **LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE,** par J. Sainte Fare Garnot.
23. **LES DIEUX ET LE DESTIN EN BABYLONIE,** par M. David.
24. **LES GRANDES PRATIQUES RITUELLES DE L'ISLAM,** par G.-H. Bousquet.
25. **LA RELIGION DE PLATON,** par Victor Goldschmidt.

---

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

9-9 Imp PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - Vendôme (France)

P. U. F.
480 fr.
T.L. INCLUSE